PHILOSOPHISCHES JOURNAL VII

Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten

VII

Herausgegeben von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

1969

GEORG OLMS VERLAGSBUCHHANDLUNG
HILDESHEIM

Die Originalvorlagen befinden sich im Besitz der Universitätsbibliothek Marburg (Signatur: XIV C 367) und der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen (Signatur: Philos. I, 2713).

Die fehlerhafte Paginierung wurde beibehalten.

Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Jena und Leipzig 1797
Printed in Germany
Herstellung: fotokop wilhelm weihert, Darmstadt
Best.-Nr. 5102 101

Philosophisches Journal
einer Gesellschaft
Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben
von
Johann Gottlieb Fichte
und
Friedrich Immanuel Niethammer
der Philosophie Doctoren und Professoren zu Jena.

Siebenter Band.

1797.
Jena und Leipzig bei Christian Ernst Gabler.

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

der Philosophie Doctoren und Professoren zu Jena.

Siebenten Bandes Erstes Heft.

Jena und Leipzig,

bei Christian Ernst Gabler.

1797.

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

der Philosophie Doctoren und Professoren zu Jena.

Siebenten Bandes Erstes Heft.

Jena und Leipzig,

bei Christian Ernst Gabler.

1797.

Innhalt des neunten Hefts.

I. Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. Von Prof. Fichte. Fortsetzung. S. 1

II. Ueber MenschenVeredlung. Eine Abhandlung in zwei Reden. Von Herrn Prof. Ith. S. 21

III. Versuch einer Beantwortung der Frage: Ob der Bürger eines Staates im Genusse seiner bürgerlichen Freiheit auch natürlich frei sey. Von Herrn OberAmtsAdvocat Jähne zu Görlitz. S. 56

IV. Philosophische Briefe an Herrn von Briest in Rennhausen. Von Herrn Hülsen. S. 71

I.

Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre.

Erstes Capitel.

Alles Bewusstseyn ist bedingt durch das unmittelbare Bewusstseyn unsrer selbst.

1.

Der Leser, mit welchem wir uns in Uebereinstimmung des Denkens zu versetzen haben, erlaube uns, ihn anzureden, und mit dem zutraulichen Du ihn anzureden.

1) Du kannst ohne Zweifel denken: Ich; und indem du dies denkst, findest du innerlich dein Bewusstseyn auf eine gewisse Weise bestimmt; du denkst nur etwas, eben dasjenige, was du unter jenem Begriffen

des Ich befassest, und bist desselben dir bewusst; und denkst dann etwas anderes, das du sonst wohl auch denken kannst, und schon gedacht haben magst, nicht. — Es ist mir vor der Hand nicht darum zu thun, ob du mehr oder weniger als ich selbst, in dem Begriffe: Ich, zusammengefasst haben magst. Worauf es mir ankommt, hast du denn doch sicherlich auch mit darin, und dies genügt mir.

2) Du hättest statt dieses Bestimmten auch etwas anderes denken können, z. B. deinen Tisch, deine Wände deine Fenster, und du denkst auch wohl diese Gegenstände wirklich, wenn ich dich dazu auffodere. Du thust es zufolge einer Auffoderung, zufolge eines Begriffs von dem zu denkenden; der, deiner Annahme nach, auch ein anderer hätte seyn können, sage ich: Du bemerkst sonach Thätigkeit und Freiheit in diesem deinem Denken, in diesem Uebergehen vom Denken des Ich zum Denken des Tisches, der Wände, u. s. f. Dein Denken ist dir ein Handeln. Befürchte nicht, daß du mir durch dieses Geständniß etwas zugestehst, das dich hinterher reuen möchte. Ich rede nur von der Thätigkeit, der du in diesem Zustande unmittelbar bewusst wirst, und in wiefern du ihrer bewusst wirst. Solltest du aber in dem Fall seyn, hierbei gar keiner Thätigkeit dir bewusst zu werden — es sind mehrere berühmte Philosophen unsers Zeitalters in diesem Falle — so laß uns gleich hier in Frieden von einander scheiden: denn du wirst von nun an keines meiner Worte verstehen.

Ich rede mit denen, die mich über diesen Punkt verstehen. Euer Denken ist ein Handeln, euer bestimmtes Denken ist sonach ein bestimmtes Handeln, d. h. das, was ihr denkt, ist gerade dieses, weil ihr im Denken gerade so handeltet; und es würde etwas anderes seyn (ihr würdet etwas anderes denken) wenn ihr in eurem Denken anders gehandelt hättet, (wenn ihr anders gedacht hättet).

3) Nun sollet ihr hier insbesondre denken: Ich. Da dieses ein bestimmter Gedanke ist, so kommt er, nach den so eben aufgestellten Sätzen, nothwendig durch ein bestimmtes Verfahren im Denken zu Stande; und meine Aufgabe an dich, verständiger Leser, ist die: dir eigentlich und innigst bewusst zu werden, wie du verfährst, wenn du denkst: Ich. Da es seyn könnte, daß wir beide in diesem Begriffe nicht ganz dasselbe umfassten, so muß ich dir nachhelfen.

Indem du deinen Tisch oder deine Wand dachtest, wareſt du, da du ja, als verständiger Leser, der Thätigkeit in deinem Denken dir bewusst bist, in diesem Denken dir selbst das Denkende: aber das Gedachte war dir nicht Du selbst, sondern etwas von dir zu unterscheidendes. Kurz, in allen Begriffen dieser Art soll, wie du es in deinem Bewusstseyn wohl finden wirst, das Denkende und das Gedachte zweierlei seyn. Indem du aber dich denkst, bist du dir nicht nur das Denkende, sondern zugleich auch das Gedachte; Denkendes und

Gedachtes sollen dann Eins seyn; dein Handeln im Denken soll auf dich selbst, das Denkende, zurückgehen.

Also — der Begriff oder das Denken des Ich besteht in dem auf sich Handeln des Ich selbst; und umgekehrt, ein solches Handeln auf sich selbst giebt ein Denken des Ich, und schlechthin kein anderes Denken. Das erstere hast du so eben in dir selbst gefunden und mir zugestanden: solltest du an dem zweiten Anstoß nehmen, und über unsere Berechtigung zur Umkehrung des Satzes Zweifel haben, so überlasse ich es dir selbst, zu versuchen, ob durch das Zurückgehen deines Denkens auf dich, als das Denkende, je ein anderer Begriff herauskomme, als der deiner selbst; und ob du dir die Möglichkeit denken könnest, daß ein Anderer herauskomme. — Beides sonach, der Begriff eines in sich zurückkehrenden Denkens, und der Begriff des Ich, erschöpfen sich gegenseitig. Das Ich ist das sich selbst Setzende und nichts weiter: das sich selbst Setzende ist das Ich, und nichts weiter. Durch den beschriebnen Act kommt nichts anderes heraus, als das Ich: und das Ich kommt durch keinen möglichen andern Act heraus, außer durch den beschriebenen.

Hier ersiehst du zugleich, in welchem Sinne dir das Denken des Ich zugemuthet wurde. Die Sprach-Zeichen nämlich sind durch die Hände der Gedankenlosigkeit gegangen, und haben etwas von der Unbestimmt-

heit derselben angenommen; man kann durch sie sich nicht sattsam verständigen. Nur dadurch, daß man den Act angiebt, durch welchen ein Begriff zu Stande kommt, wird derselbe vollkommen bestimmt. Thue, was ich dir sage, so wirst du denken, was ich denke. Diese Methode wird auch im Fortgange unsrer Untersuchung ohne Ausnahme beobachtet werden. — So mochtest du vielleicht in den Begriff des Ich mancherlei aufgenommen haben, was ich in denselben nicht aufgenommen hatte, z. B. den Begriff deiner Individualität, weil auch dieser durch jenes Wortzeichen bedeutet wird. Alles dies wird dir nunmehr erlassen; nur dasjenige, was durch das bloße Zurückgehen deines Denkens auf dich selbst zu Stande kommt, ist das Ich, von welchem ich hier rede.

4) Die aufgestellten Sätze, der unmittelbare Ausdruck unsrer so eben gemachten Beobachtung, könnten Bedenklichkeiten erregen nur unter der Bedingung, daß sie für etwas mehr gehalten würden, als für diesen unmittelbaren Ausdruck. Das Ich kommt nur durch das Zurückgehen des Denkens auf sich selbst zu Stande, sage ich: und rede dabei lediglich von demjenigen, was durch bloßes Denken zu Stande kommen kann; was, wenn ich so denke, unmittelbar in meinem Bewusstseyn vorkommt, und was, wenn du so denkst, unmittelbar in deinem Bewusstseyn vorkommt; kurz, ich rede nur vom Begriffe des Ich. Von einem Seyn des Ich außer dem Begriffe, ist hier noch gar nicht die

Rede; ob und in wiefern von einem solchen Seyn überhaupt die Rede entstehen könne, wird sich zu seiner Zeit zeigen. Um also den Leser vor allen möglichen Zweifeln sicher zu stellen, und vor aller Gefahr, im Verlaufe der Untersuchung den zugestandenen Satz in einem Sinne genommen zu sehen, den er nicht zugestehen wollte, füge ich zu den eben aufgestellten Sätzen: das Ich ist ein sich selbst Setzen, und dergl. hinzu: für das Ich.

Den Grund dieser Bedenklichkeit des Lesers, daß man ihn nicht etwa zu viel zugestehen lasse, kann ich auch zugleich mit anführen; auf die Bedingung, daß man sich dadurch nicht zerstreuen lasse: denn das Ganze ist eine zufällige Bemerkung, die hier noch nicht eigentlich zur Sache gehört, und bloß darum beigebracht wird, um keinen Augenblick einige Dunkelheit übrig zu lassen. — Dein Ich kommt lediglich durch das Zurückgehen deines Denkens auf sich selbst zu Stande, wurde behauptet. In einem kleinen Winkel deiner Seele liegt dagegen die Einwendung,— entweder: ich soll denken, aber ehe ich denken kann, muß ich seyn; oder die: ich soll mich denken, in mich zurückgehen; aber was gedacht werden soll, auf welches zurückgegangen werden soll, muß seyn, ehe es gedacht oder darauf zurückgegangen wird. In beiden Fällen postulirst du ein von dem Denken und Gedachtseyn deiner selbst unabhängiges, und demselben vorauszusetzendes, Das seyn deiner selbst; im ersten Falle als des Denken-

den, im zweiten als des Zu Denkenden. Hiebei sage mir vorläufig nur dies: wer ist es denn, der da behauptet, daß du vor deinem Denken vorher gewesen seyn müssest? Das bist ohne Zweifel du selbst, und dieses dein Behaupten ist ohne Zweifel ein Denken; und, wie du noch weiter behauptest und wir dir mit beiden Händen zugeben, ein nothwendiges, in diesem Zusammenhange dir sich aufdringendes Denken. Du weißt doch hoffentlich von diesem vorauszusetzenden Daseyn nur insofern, inwiefern du es denkst; und dieses Daseyn des Ich ist sonach auch nichts mehr, als ein Gesetztseyn deiner selbst durch dich selbst. In dem Factum das du uns aufgezeigt hast, liegt sonach, wenn wir es scharf genug ansehen, nichts mehr, als dies: du musst deinem gegenwärtigen zum deutlichen Bewusstseyn erhobenen Selbstsetzen ein anderes solches Setzen, als ohne deutliches Bewusstseyn geschehen, voraus denken, worauf das gegenwärtige sich beziehe und dadurch bedingt sey. Bis wir dir das fruchtbare Gesetz, nach welchem es so ist, aufzeigen, begnüge dich mit der Einsicht, daß das angeführte Factum weiter nichts aussagt, als das Angegebene, damit du durch dasselbe nicht irre gemacht werdest.

II.

Wir versetzen uns auf einen höhern Standpunkt der Speculation.

1) Denke dich, und bemerke, wie du das machst; war meine erste Foderung. Bemerken müsstest du, um mich zu verstehen; (denn ich redete von etwas, das nur in dir selbst seyn konnte;) und um in deiner eigenen Erfahrung als wahr zu befinden, was ich dir sagte. Diese Aufmerksamkeit auf uns selbst in jenem Acte war das uns beiden gemeinschaftliche Subjective. Dein Verfahren im Denken deiner selbst, welches bei mir auch kein anderes war, war es, worauf du merktest; es war der Gegenstand unsrer Untersuchung, das uns beiden gemeinschaftliche Objective.

Jetzt aber sage ich dir: bemerke dein Bemerken deines SelbstSetzens; bemerke, was du in der so eben geführten Untersuchung selbst thatest, und wie du es machtest, um dich selbst zu bemerken. Mache das, was bisher das Subjective war, selbst zum Objecte einer neuen Untersuchung, die wir gegenwärtig anheben.

2) Der Punkt, um welchen es mir hier zu thun ist, ist nicht so leicht getroffen: wird er aber verfehlt, so wird alles verfehlt, denn auf ihm beruht meine ganze Lehre. Der Leser erlaube mir daher, daß ich ihn durch einen Eingang leite, und ihn so nahe als möglich vor dasjenige hinstelle, was er zu beobachten hat.

Indem du irgend eines Gegenstandes — es sey derselbe die gegenüberstehende Wand — dir bewusst bist, bist du dir, wie du eben zugestanden, eigentlich deines

Denkens dieser Wand bewusst, und nur inwiefern du dessen dir bewusst bist, ist ein Bewusstseyn der Wand möglich. Aber um deines Denkens dir bewusst zu seyn, musst du deiner selbst dir bewusst seyn. — Du bist — deiner dir bewusst, sagst du; du unterscheidest sonach nothwendig dein denkendes Ich von dem im Denken desselben gedachten Ich. Aber damit du dies könnest, muß abermals das Denkende in jenem Denken Object eines höhern Denkens seyn, um Object des Bewusstseyns seyn zu können; und du erhältst zugleich ein neues Subject, welches dessen, das vorhin das Selbstbewusstseyn war, sich wieder bewusst sey. Hier argumentire ich nun abermals, wie vorher; und nachdem wir einmal nach diesem Gesetze fortzuschließen angefangen haben, kannst du mir nirgends eine Stelle nachweisen, wo wir aufhören sollten; wir werden sonach ins unendliche fort für jedes Bewusstseyn ein neues Bewusstseyn bedürfen, dessen Object das erstere sey, und sonach nie dazu kommen, ein wirkliches Bewusstseyn annehmen zu können. — Du bist dir deiner, als des Bewussten, bewusst, lediglich inwiefern du dir deiner als des Bewusstseyenden bewusst bist: aber dann ist das Bewusstseyende wieder das Bewusste, und du musst wieder des Bewusstseyenden dieses Bewussten dir bewusst werden, und so ins unendliche fort: und so magst du sehen, wie du zu einem ersten Bewusstseyn kommst.

Kurz; auf diese Weise läßt das Bewusstseyn sich schlechthin nicht erklären. — Noch einmal; welches

war das Wesen des so eben geführten Raisonnements; und der eigentliche Grund, warum das Bewusstseyn auf diesem Wege unbegreiflich war? Dieser: jedes Object kommt zum Bewusstseyn lediglich unter der Bedingung, daß ich auch meiner selbst des bewusstseyenden Subjects, mir bewusst sey. Dieser Satz ist unwidersprechlich. — Aber in diesem SelbstBewusstseyn meiner wurde weiter behauptet, bin ich mir selbst Object, und es gilt von dem Subjecte zu diesem Objecte abermals, was von dem vorigen galt; es wird Object und bedarf eines neuen Subjects, und sofort ins Unendliche. In jedem Bewusstseyn also wurde Subject und Object von einander geschieden und jedes als ein besonderes betrachtet; dies war der Grund, warum uns das Bewusstseyn unbegreiflich ausfiel.

Nun aber ist doch Bewusstseyn; mithin muß jene Behauptung falsch seyn. Sie ist falsch, heißt: ihr Gegentheil gilt; sonach folgender Satz gilt: es giebt ein Bewusstseyn, in welchem das Subjective und das Objective gar nicht zu trennen, sondern absolut Eins, und eben dasselbe sind. Ein solches Bewusstseyn sonach wäre es, dessen wir bedürften, um das Bewusstseyn überhaupt zu erklären. Wir gehen jetzo, ohne hierauf weiter zu achten, unbefangen zu unsrer Untersuchung zurück.

3) Indem du dachtest, wie wir von dir foderten, jetzt Gegenstände, die außer dir seyn sollten, jetzt dich

selbst, wusstest du ohne Zweifel, daß, und was, und wie du dachtest; denn wir vermochten uns darüber mit einander zu unterreden, wie wir im obigen gethan haben.

Wie kamst du nun zu diesem Bewusstseyn deines Denkens? Du wirst mir antworten: ich wusste es unmittelbar. Das Bewusstseyn meines Denkens ist meinem Denken nicht etwa ein zufälliges, erst hinterher dazu gesetztes, und damit verknüpftes, sondern es ist von ihm unabtrennlich. — So wirst du antworten, und musst du antworten; denn du vermagst dir dein Denken ohne eine Bewusstseyn desselben gar nicht zu denken.

Zuförderst also hätten wir ein solches Bewusstseyn gefunden, wie wir es so eben suchten; ein Bewusstseyn, in welchem das Subjective und Objective unmittelbar vereinigt ist. Das Bewusstseyn unsers eignen Denkens ist dieses Bewusstseyn. — Dann, du bist deines Denkens unmittelbar dir bewusst; wie stellst du dies dir vor? Offenbar nicht anders, als so: deine innere Thätigkeit, die auf etwas außer ihr (auf das Object des Denkens,) geht, geht zugleich in sich selbst, und auf sich selbst. Aber durch in sich zurückgehende Thätigkeit entsteht uns, nach obigem, das Ich. Du warst sonach in deinem Denken deiner selbst dir bewusst, und dieses SelbstBewusstseyn eben war jenes unmittelbare Bewusstseyn deines Denkens; sey es, daß ein Object, oder daß du selbst gedacht wurdest. — Also das SelbstBewusstseyn ist unmittelbar; in ihm ist Subjectives und Objectives unzertrennlich vereinigt und absolut Eins.

Ein solches unmittelbares Bewusstseyn heißt mit dem wissenschaftlichen Ausdrucke eine Anschauung, und so wollen auch wir es nennen. Die Anschauung, von welcher hier die Rede ist, ist ein sich Setzen als setzend, (irgend ein Objectives, welches auch ich selbst, als bloßes Object, seyn kann,) keineswegs aber etwa ein bloßes Setzen; denn dadurch würden wir in die so eben aufgezeigte Unmöglichkeit, das Bewusstseyn zu erklären, verwickelt. Es liegt mir alles daran, über diesen Punkt, der die Grundlage des ganzen hier vorzutragenden Systems ausmacht, verstanden zu werden, und zu überzeugen.

Alles mögliche Bewusstseyn, als Objectives eines Subjects, setzt ein unmittelbares Bewusstseyn, in welchem Subjectives und Objectives schlechthin Eins seyen, voraus; und außerdem ist das Bewusstseyn schlechthin unbegreiflich. Man wird immer vergeblich nach einem Bande zwischen Subjecte und Objecte suchen, wenn man sie nicht gleich ursprünglich in ihrer Vereinigung aufgefasst hat. Darum ist alle Philosophie, die nicht von dem Punkte, in welchem sie vereinigt sind, ausgeht, nothwendig seicht und unvollständig, und vermag nicht zu erklären, was sie erklären soll, und ist sonach keine Philosophie.

Dieses unmittelbare Bewusstseyn ist die so eben beschriebene Anschauung des Ich; in ihr setzt das Ich sich selbst nothwendig, und ist sonach das Subjective und Ob-

jective in Einem. Alles andere Bewusstseyn wird an dieses angeknüpft und durch dasselbe vermittelt; wird lediglich durch die Verknüpfung damit zu einem Bewusstseyn: dieses allein ist durch nichts vermittelt oder bedingt; es ist absolut möglich und schlechthin nothwendig, wenn irgend ein anderes Bewusstseyn statt finden soll. — Das Ich ist nicht zu betrachten, als bloßes Subject, wie man es bis jetzt beinahe durchgängig betrachtet hat, sondern als Subject-Object in dem angegebenen Sinne.

Nun ist hier von keinem andern Seyn des Ich die Rede, als von dem in der beschriebenen Selbst-Anschauung; oder, noch strenger ausgedrückt, von dem Seyn dieser Anschauung selbst. Ich bin diese Anschauung und schlechthin nichts weiter, und diese Anschauung selbst ist Ich. Es soll durch dieses sich selbst Setzen nicht etwa eine Existenz des Ich, als eines unabhängig vom Bewusstseyn bestehenden Dinges an sich, hervorgebracht werden, welche Behauptung ohne Zweifel der Absurditäten größte seyn würde. Eben so wenig wird dieser Anschauung eine vom Bewusstseyn unabhängige Existenz des Ich, als (anschauenden) Dinges vorausgesetzt; welches meines Erachtens keine kleinere Absurdität ist, ohnerachtet man dies freilich nicht sagen soll, indem die berühmtesten Weltweisen unsers philosophischen Jahrhunderts dieser Meinung zugethan sind. Eine solche Existenz ist nicht vorauszusetzen, sage ich; denn, wenn ihr von nichts reden könnt, dessen

ihr euch nicht bewusst seyd, alles aber, dessen ihr euch bewusst seyd, durch das angezeigte SelbstBewusstseyn bedingt wird; so könnt ihr nicht hinwiederum ein Bestimmtes, dessen ihr euch bewusst seyd, die von allem Anschauen und Denken unabhängig seyn sollende Existenz des Ich, jenes SelbstBewusstseyn bedingen lassen. Ihr müsset entweder gestehen, daß ihr von etwas redet, ohne davon zu wissen, welches ihr schwerlich thun werdet, oder ihr müsstet läugnen, daß das aufgezeigte SelbstBewusstseyn alles andere Bewusstseyn bedinge, welches euch, wenn ihr mich nur verstanden habt, schlechthin unmöglich seyn wird. — Es erhellet sonach hier auch dieses, daß man durch unsern ersten Satz, nicht nur für den angeführten, sondern für alle mögliche Fälle, unausbleiblich auf den Standpunkt des transscendentalen Idealismus gesetzt wird; und daß es ganz Eins ist, jenen verstehen, und von diesem überzeugt werden.

Also — die Intelligenz schaut sich selbst an, bloß als Intelligenz oder als reine Intelligenz, und in dieser SelbstAnschauung eben besteht ihr Wesen. Diese Anschauung wird sonach mit Recht, falls es etwa noch eine andere Art der Anschauung geben sollte, zum Unterschiede von der letztern intellectuelle Anschauung genannt. — Ich bediene mich statt des Worts Intelligenz lieber der Benennung: Ichheit; weil diese das Zurückgehen der Thätigkeit in sich selbst für jeden, der

nur der geringsten Aufmerksamkeit fähig ist, am unmittelbarsten bezeichnet *).

III.

Noch ist ein Umstand in der Beobachtung der von uns gefoderten Thätigkeit zu bemerken. Nehme man diese Bemerkung indeß nur für eine beiläufige. Un-

*) Man bedient sich neuerdings, um denselben Begriff auszudrücken, häufig des Worts: Selbst. Wofern ich richtig ableite, so bedeutet die ganze Familie, zu der dieses Wort gehört z. B. selbiger, u. s. w. derselbe, u. s. w. eine Beziehung auf ein schon Gesetztes: aber schlechthin, in wie fern es durch seinen bloßen Begriff gesetzt ist. Bin ich dieses Gesetzte, so wird das Wort gebildet: selbst. Selbst setzt sonach den Begriff vom Ich voraus; und alles was darinn von Absolutheit gedacht wird, ist aus diesem Begriffe entlehnt. Im populären Vortrage ist das Wort: Selbst vielleicht darum bequemer, weil es dem dabei doch immer dunkel mit gedachten Begriffe des Ich überhaupt, einen besondern Nachdruck hinzufügt, dessen der gewöhnliche Leser wohl bedürfen mag: im wissenschaftlichen Vortrage müsste, scheint es mir, der Begriff durch sein unmittelbares und eigenthümliches Zeichen benannt werden. — Welche Absicht aber dadurch erreicht werden solle, daß man beide Begriffe, den des Selbst und den des Ich, als verschieden, einander gegenüber stellt, und aus dem ersten eine erhabene, aus dem zweiten eine verabscheuungswürdige Lehre ableitet, wie es neuerlich in einer für das größere Publicum bestimmten Schrift geschehen ist, deren Verfasser doch wenigstens historisch wissen musste, daß das letztere Wort auch noch in einer andern Bedeutung genommen werde,

mittelbar wird auf sie nicht fortgebaut; erst tiefer unten wird sich zeigen, welche Folgen sie habe. Nur können wir uns die Gelegenheit, die wir hier haben, sie zu machen, nicht entgehen lassen.

Du fandest im Vorstellen eines Objects, oder deiner selbst dich thätig. Bemerke nochmals recht innig, was bei dieser Vorstellung der Thätigkeit in dir vorkam. — Thätigkeit ist Agilität, innere Bewegung; der Geist reisst sich selbst über absolut entgegengesetzte hinweg; — durch welche Beschreibung keinesweges etwa das unbegreifliche begreiflich gemacht, sondern nur an die in jedem nothwendig vorhandene Anschauung lebendiger erinnert werden soll. — Aber diese Agilität lässt sich nicht anders anschauen, und wird nicht anders angeschaut, denn als ein Losreissen der thätigen Kraft von einer Ruhe; und so hast du sie in der That angeschaut, wenn du nur wirklich vollzogen, was wir von dir verlangten.

Du dachtest meiner Aufforderung gemäß deinen Tisch, deine Wand, u. s. w. und nachdem du thätig die Gedanken dieser Gegenstände in dir hervorgebracht hat-

und daß auf den dadurch bezeichneten Begriff in dieser Bedeutung ein System aufgebaut werde, welches jene verabscheuungswürdige Lehre keinesweges enthält: — welche Absicht dadurch erreicht werden solle, lässt sich schlechthin nicht begreifen, wenn man eine feindselige nicht annehmen will, noch kann.

test, warst du nun in ruhiger fixirter Contemplation derselben begriffen, (obtutu haerebas fixus in illo, wie der Dichter sagt). Ich sagte dir: jetzt denke dich, und bemerke, daß dieses Denken ein Thun ist. Du musstest, um das verlangte zu vollziehen, dich losreissen, von jener Ruhe der Contemplation, von jener Bestimmtheit deines Denkens, und dasselbe anders bestimmen; und nur inwiefern du dieses Losreissen und dieses Abändern der Bestimmtheit bemerktest, bemerktest du dich als thätig. Ich berufe mich nämlich hier lediglich auf deine eigene innere Anschauung; von außen dir anzudemonstriren, was nur in dir selbst seyn kann, vermag ich nicht.

Das Resultat der gemachten Bemerkung wäre dieses: man findet sich thätig, nur inwiefern man dieser Thätigkeit eine Ruhe (ein Anhalten und Fixirtseyn der innern Kraft) entgegensetzt. (Der Satz, welches wir hier nur im Vorbeigehen erinnern, ist auch umgekehrt wahr: man wird sich einer Ruhe nicht bewusst, ohne eine Thätigkeit zu setzen. Thätigkeit ist nichts ohne Ruhe und umgekehrt. Ja, der Satz ist allgemein wahr, und wird im folgenden in dieser seiner allgemeinen Gültigkeit aufgestellt werden: Alle Bestimmung, was es nur sey, das bestimmt werde, geschieht durch Gegensatz. Hier sehen wir nur auf den vorliegenden einzelnen Fall.)

Welche besondere Bestimmtheit deines Denkens war es nun, die als Ruhe, derjenigen Thätigkeit, durch die du dich selbst dachtest, unmittelbar vorher gieng; oder genauer ausgedrückt, die damit unmittelbar vereiniget war, so daß du das eine nicht ohne das andere wahrnehmen konntest? — Ich sagte dir: denke dich selbst, um die Handlung, die du vollziehen solltest, zu bezeichnen, und du verstandest mich ohne weiteres. Du wusstest sonach, was das heiße: Ich. Aber du brauchtest nicht zu wissen, und wusstest meiner Voraussetzung nach nicht, daß dieser Gedanke durch ein Zurückgehen der Thätigkeit in sich selbst zu Stande komme, sondern solltest dies erst lernen. Nun aber ist das Ich, laut obigem nichts anders, als ein in sich selbst zurückgehendes Handeln; und ein in sich selbst zurückgehendes Handeln ist das Ich. Wie konntest du denn also das letztere kennen, ohne die Thätigkeit zu kennen, durch die es zu Stande kommt? Nicht anders, denn so: du fandest, indem du den Ausdruck: Ich, verstandest, dich, d. h. dein Handeln als Intelligenz, bestimmt auf eine gewisse Weise; jedoch ohne das bestimmte gerade, als ein Handeln, zu erkennen. Du erkanntest es nur als Bestimmtheit, oder Ruhe, ohne eigentlich zu wissen, noch zu untersuchen, woher jene Bestimmtheit deines Bewusstseyns komme; kurz, so wie du mich verstandest, war diese Bestimmtheit unmittelbar da. Darum verstandest du mich, und konntest deiner Thätigkeit, die ich auffoderte, die zweck-

mäßige Richtung geben. Die Bestimmtheit deines Denkens durch das Denken deiner selbst war sonach, und musste nothwendig seyn, diejenige Ruhe, von der du dich zur Thätigkeit losrissest.

Oder, um die Sache deutlicher zu machen: — wie ich dir sagte: denke dich; und du das letztere Wort verstandest, vollzogst du im Acte des Verstehens selbst die in sich zurückgehende Thätigkeit, durch welche der Gedanke des Ich zu Stande kommt, nur ohne es zu wissen, weil du darauf nicht besonders aufmerksam warest; und daher kam dir das, was du in deinem Bewusstseyn vorfandest. Merke auf, wie du das machst, sagte ich dir ferner; und nun vollzogst du dieselbe Thätigkeit, die du schon vollzogen hattest, nur mit Aufmerksamkeit und Bewusstseyn.

Man nennt die innere Thätigkeit in ihrer Ruhe aufgefasst, durchgängig den Begriff. Es war sonach der Begriff des Ich, der mit der Anschauung desselben nothwendig vereinigt war, und ohne welchen das Bewusstseyn des Ich unmöglich geblieben wäre; denn der Begriff erst vollendet und umfasst das Bewusstseyn.

Der Begriff ist überall nichts anders, als die Thätigkeit des Anschauens selbst, nur nicht als Agilität, sondern als Ruhe und Bestimmtheit aufgefasst; und so verhält es sich auch mit dem Begriffe des Ich. Die in

sich zurückgehende Thätigkeit als feststehend und beharrend aufgefasst, wodurch sonach beides, Ich, als Thätiges, und Ich, als Object meiner Thätigkeit, zusammen fallen, ist der Begriff des Ich.

Im gemeinen Bewusstseyn kommen nur Begriffe vor, keinesweges Anschauungen als solche; unerachtet der Begriff nur durch die Anschauung, jedoch ohne unser Bewusstseyn, zu Stande gebracht wird. Zum Bewusstseyn der Anschauung erhebt man sich nur durch Freiheit, wie es so eben in Absicht des Ich geschehen ist; und jede Anschauung mit Bewusstseyn bezieht sich auf einen Begriff, der der Freiheit die Richtung andeutet. Daher kommt es, daß überhaupt, so wie in unserm besondern Falle, das Object der Anschauung vor der Anschauung vorher daseyn soll. Dieses Object ist eben der Begriff. Nach unsrer gegenwärtigen Erörterung sieht man, daß dieser nichts anders sey, als die Anschauung selbst, nur nicht als solche, als Thätigkeit, sondern als Ruhe aufgefasst.

(Die Fortsetzung in den künftigen Heften.)

II.

Ueber MenschenVeredlung.

Eine Abhandlung in zwei Reden.

Erste Rede.

Ueber den Begriff der MenschenVeredlung.

Unsere Untersuchung scheint mir von selbst in folgende drei Fragen zu zerfallen: Was ist menschliche Vollkommenheit? welches der Weg dahin? und welches die Mittel auf diesem Wege? Ich beschränke mich gegenwärtig bloß auf die beiden erstern Punkte, die zwar schwieriger und abstracter sind,

die uns aber reichhaltigen Stoff zur künftigen Beantwortung der dritten, durchaus praktischen Frage verschaffen werden.

Zuförderst also, was ist menschliche Vollkommenheit? — Sagen, der Mensch sey zur Vollkommenheit geschaffen, heißt zwar allerdings etwas wahres und großes, aber auch etwas sehr unbestimmtes sagen. Da eigentlich jedes Wesen in seiner Art vollkommen ist: so werden wir die der Menschheit eigenthümliche Vollkommenheit am sichersten finden, wenn wir an der Leiter der Natur von der untersten Sprosse an stufenweise bis zu ihr hinaufsteigen. — Jedes Wesen ist vollkommen in seiner Art, sagte ich. Was heißt das? oder was heißt überhaupt Vollkommenheit? So sehr die vorhandenen Erklärungen dieses Begriffs von einander abweichen, so fodert doch, scheint mir, jedermann, daß das Ding, welchem sie zugeschrieben wird, alle die Eigenschaften in sich vereinige, welche zur Natur eines solchen Wesens gehören. Alles besitzen, was man in einer gewissen Rücksicht besitzen kann und soll, heißt in dieser Rücksicht vollkommen seyn.

Im Grunde ist nun jedes Geschöpf im ganzen gränzenlosen Umfang des Weltalls, was es ist; jedes hat vom allgenugsamen Urheber alles erhalten, was zu seiner Natur erfodert wird. Was wir Sterbliche Unvollkommenheit an den Dingen nennen, ist vielmehr Unvoll-

kommenheit und Kurzsichtigkeit unsers eigenen Urtheils, welches vom Scheine geblendet diese Dinge für etwas anders erklärt, als was sie wirklich sind. Aus diesem Grunde lehrt die Philosophie übereinstimmend mit der Religion, daß alles gut, daß vom Staube, den der Lichtstrahl aufregt, bis zur Sonne, dem UrQuell des Lichtes, jedes Wesen, wie es aus der Hand des Schöpfers hervorgieng, untadelhaft, unverwerflich sey. Wir wollen dies die Vollkommenheit der Natur nennen.

So möge sich denn auch der Sterbliche in dieser Bedeutung seiner Vollkommenheit freuen! Ja, wer und wo du auch seyest: du bist vollkommen! Der rohe Wilde und der aufgeklärte Weise, der Säugling im Arme seiner Nährerin und der Greis am Rande der Ewigkeit. — Allein eben weil hier alles in seiner Art schon durch die Natur vollkommen ist: so bleibt auch alles, was es ist, ohne Fortgang, ungeändert und unverbesserlich.

Erst wenn wir um eine ganze Stufe höher gekommen sind, im Gebiete der beiden organisirten Reiche, fängt Vervollkommung an, d. i. Fortschritt von dem Punkte des Entstehens bis zu einem bestimmten Punkte der Vollendung. Hier ist es, wo ein einwohnender Trieb rastlos von innen auswärts arbeitet, und die eingehüllten Anlagen nach eigenthümlichen

Formen ausbildet. Pflanzen, Thiere und Menschen sind nicht mit einemmale, was sie seyn und werden können. Welche Folge an einander gereiheter Evolutionen von der Eichel, die im Schooße einer handvoll Erde keimt, bis zur majestätischen, alles weit um und überschattenden Eiche? Vom gestaltlosen Embryo bis zur wundervollen Thier- und MenschenOrganisation? Jedoch auch diese Vervollkommung ist noch ganz das Werk der bildenden Natur, in feste Schranken eingedämmt, an einen unabänderlichen WandelGang physischer Successionen gebunden; sie möge also die natürliche Entwickelung heißen.

Daß nun der Mensch einer solchen NaturVollkommenheit und natürlichen Entwickelung fähig ist, das verschaffet ihm noch nichts Eigenthümliches, nichts Vorzügliches: jene nicht vor den übrigen NaturProducten, und diese nicht vor den Pflanzen und Thieren. Um in die Sphäre der specifischen menschlichen Vollkommenheit zu gelangen, müssen wir also die KörperWelt gänzlich verlassen und ins Reich der Intelligenzen übergehn.

Da erst, wo der Mensch als ein vernünftigsittliches Wesen erscheint, wo er mit dem glänzenden Charakter eines Bürgers der übersinnlichen Welt, ein edlerer Fremdling auf diesem ErdenSchauplaz auftritt, erblicken wir ihn in seiner wahren Würde.

Durch die Vernunft sind wir fähig, eine höchste Vollkommenheit zu denken, und durch die Sittlichkeit im Stande, sie in uns selbst hervorzubringen. Jene, die Vernunft ist ein Vermögen, die VerstandesBegriffe ins Unendliche zu erweitern: aus dem Schönen, dem Wahren und Guten, was der Verstand in der sichtbaren Welt wahrnimmt, schafft sie sich Ideale des Absolutschönen, des Ewigwahren, des reinmoralischen Guten. Hingegen ist die Sittlichkeit das Vermögen, jene Vollkommenheit, welche in der Natur nirgends vorhanden und nur durch die Vernunft möglich ist, in sich selbst wirklich zu machen und zu realisiren. Und wenn es ihr, wegen der Beschränktheit der menschlichen Kräfte, schon nicht gelingt, jenes unermesslich weit gesteckte Ziel jemals zu erreichen: so kann sie demselben doch immer näher kommen; sie kann im geläuterten Genuß des Schönen ewig glücklicher, ewig weiser im Besitze der Wahrheit, und in der Ausübung des Guten ewig tugendhafter werden.

Dies ist die der Menschheit eigenthümliche Vortrefflichkeit, die moralische Vervollkommungsfähigkeit. Die NaturVollkommenheit und die natürliche Entwickelung hat unser Geschlecht mit den übrigen Geschöpfen gemein; die moralische ist ihm ausschließlich eigen; jene ist es, mit welcher, diese zu welcher sie geschaffen ist; jene ist ein Geschenk des Urhebers der Natur, diese ein Gebot ihres Gesetzgebers;

diese der Zweck, zu welchem jene nur als Mittel führen soll.

Welch ein sonderbares, an Widerspruch gränzendes, in deiner Art einziges Geschöpf bist du, o Mensch! mit lauter endlichen Anlagen, und doch, mit so unverkennbaren Ansprüchen auf Vollkommenheit und Unendlichkeit! Aber wie entzückend schön enthüllt sich dann auch deine große Bestimmung, wenn jener Widerspruch einmal gelöst und glücklich enträthselt ist!

Der Mensch ist endlich: folglich kann er nicht vollkommen seyn; aber alle seine Kräfte sind einer unbestimmbaren Erhöhung fähig, folglich soll er immer vollkommener werden. Hier haben wir den Aufschluß jenes Räthsels: und, o, wer fühlt es nicht, daß das unsere Bestimmung, und daß sie so unendlich erfreulicher, als die Vollkommenheit selbst sey!

Denn gesetzt, daß sich diese beiden widerstreitenden Begriffe — Endlichkeit und Vollkommenheit — im Wesen des Menschen zusammenknüpfen ließen: wie unglücklich wie beklagenswerth wär' er! Endlich und doch vollkommen — beschränkt und keiner weitern Erhöhung mehr fähig — am Ziel seiner Wünsche, aber auch am Ende seiner Laufbahn, seiner Wirksamkeit, seiner Aussichten, seiner Freuden — wie traurig!

Wie viel wohlthätiger für uns ist die Bestimmung zur Vervollkommung! Schöner, unerschöpflicher Ge-

danke! schön durch deine Möglichkeit, und unerschöpflich in deiner Unermesslichkeit! du erst spannst alle meine Kräfte zu einer nie ermüdenden Thätigkeit, trägst alle meine Wünsche der Ewigkeit entgegen, machst mich eines ununterbrochenen Fortgangs in einer unaufhörlichen Fortdauer bedürftig und fähig.

Dies ist also menschliche Vollkommenheit. Nun wollen wir uns nach den Wegen umsehen, die dahin führen.

Alle Anlagen in uns, — das haben wir gesehen, — und ich setze hinzu, selbst die ganze Natur-Einrichtung außer uns, ist auf den Zweck unserer moralischen Vervollkommnung berechnet. Sie ist also der unläugbare Wille des, der uns jene Anlagen gegeben, und diese Natur-Einrichtung getroffen hat. Der Mensch *muß* vollkommener werden! Da ihm aber eben dieser Zweck zugleich von seiner eigenen Vernunft und Sittlichkeit geboten wird: so *soll* er es auch werden. Er ist für ihn physisch und moralisch nothwendig: ist ihm Natur-Gesetz und Pflicht zugleich. Mithin giebt es nur zwei Wege, kann es nur diese zwei Wege geben, um zu unsrer Bestimmung zu gelangen. Unsere Führerin auf dem erstern ist die Natur selbst; den andern sollen wir nach eigener Einsicht wählen, sollen ihn mit der selbstthätigen Kraft eigener Freiheit durchlaufen.

O, der Mensch *kann* und *soll* nicht nur vollkommen werden; er *wird* es in der That auch unauf-

hörlich, und sogar ohne sein Zuthun. Der Knabe ist es schon mehr als das Kind, der Jüngling mehr als jener, und diesen übertrifft der Mann.

Im Innersten des Menschen glüht der unauslöschbare Funke des immer regen GlückseeligkeitTriebes, der alle Kräfte zu einer nie ermüdenden Wirksamkeit belebt. Zwar das Glück, das der Sterbliche träumet, findet er nicht; aber indem er es verfolgt, so übet, so entwickelt er sich; indem er das eingebildete Gute verfehlt, das er suchte, so findet er das wahre, das er nicht suchte, und für welches er eigentlich da ist. Der Trieb nach Glückseeligkeit ist der Stachel, womit die Vorsicht das Leben des Menschen zur Sittlichkeit spornt.

Auch die äußere Natur ist offenbar auf eben den Zweck angelegt. Alles in derselben, vom Sandkorn bis zum Himmelskörper und vom Thautropfen bis zur Gewitterwolke, ist zu moralischen Absichten vorhanden. Hier reifet der einzelne Mensch unter dem Druck der Dürftigkeit und Widerwärtigkeit, und dort im Glanze, umsäuselt vom sanfteren Wehen des liebkosenden Glückes. Hier ist es ein undankbarer Boden und ein von Frost oder Hitze unerträgliches Klima, dort ein milder Himmel und ein froher LebensGenuß unter lauter lachenden NaturScenen, was den Geist der Nationen zur Industrie aufweckt, oder zum Nachdenken und zur Erfindung einladet. Da giebt es Nationen, die an der

schweren Kette eines jahrtausendalten Despotism endlich zum Selbstgefühl groß wachsen; dort andere, die im Schooße der Freiheit und Unabhängigkeit allmählig sich zur Sittlichkeit emporheben.

Wo wir nur hinblicken, finden wir diesen zweckmäßigen, majestätischen Gang der Natur durch die Geschichte bestätigt. Ueberall, selbst unter den entgegengesetztesten Umständen ist die Menschheit im Fortschreiten begriffen.

Auf der nördlichsten Gränze des alten Continents, wo es sich beinahe in Berührung mit dem Polar-Kreise von Kamtschadalien über Tschuktschis Vorgebirg durch ganz Asien, Lapponien, Island, Grönland bis hinüber in America herumbeuget, hat die Menschheit, auch nur bei unserm Erinnern, sichtbar gewonnen. Auf der andern Seite finden sich zwischen dem Krebswendezirkel und dem Aequator Völkerschaften, welche seit Leo dem Africaner bis auf Lucas und Ledyard kein Reisender mehr besucht hat: in den neuesten Nachrichten dieser letztern erscheinen sie alle auf der Leiter der Cultur wenigstens um drei Jahrhunderte höher, als in den Berichten jenes Mauren, der sie auch gerade dreihundert Jahre früher gesehen hat. Und wie schön entfaltet sich die Knospe der Humanität im Schooße der Freiheit und unter der Begünstigung eines milden Himmels auf den freundschaftlichen, den Societäts- und Sand-

wichsInseln? Sehen wir nicht sogar den unbändig wilden Neuholländer und Neuseeländer im liebenswürdigen Palaosinsulaner der Sanftheit, selbst der Moralität entgegenreifen? Nicht nur das, auch den aus festen Umarmungen der eisernen Tyrannei windet sich allmählig die Freiheit los. Schon in jenen Gegenden, in welchen, wie Boulanger sagt, der Despotismus einheimisch ist, fängt sie zu treiben, zu sprossen an. Wer kennt den beginnenden Freistaat von Ponthiamas auf der Gränze von China nicht? und wer weilet nicht mit nachdenkendem Vergnügen bei Wilkinsen's Schilderung von den Grundsätzen und dem Emporkommen der Sieks, anfänglich einer Secte, jetzt einer Nation, die tief in Hindostan mit mächtigen Schritten der religiösen und bürgerlichen Freiheit entgegeneilt.

Wahrlich es gehört ein hoher Grad von Verblendung dazu, um mitten unter den Menschen, als ein Glied dieser großen Kette zu leben, ohne den aller Orten sichtbaren Fortgang der Natur zu bemerken! O gewiß, der Mensch wird vollkommener! er wird es ohne sein eigenes Zuthun, durch den unruhigen Drang der in seiner Natur gährenden Kräfte, und den auf eben diesen Zweck berechneten Lauf aller großen und kleinen Weltbegebenheiten.

Dieses stete unwillkürliche Fortrücken auf der Bahn der Vervollkommung wollen wir die natürli-

che Ausbildung heißen! vom Bildungstrieb, der eben so unabhängig von unserm Willen, aber doch auf eine bestimmte Form hinarbeitet. Sie ist mehr als bloße Entwickelung, bei welcher wir zwar physische aber nicht moralische Zwecke unterscheiden, und weniger als Cultur, die freilich auch eine Art von Ausbildung, aber Ausbildung mit eigener absichtlicher Mitwirksamkeit ist, und von welcher wir sofort reden wollen.

Cultur wäre hiemit der zweite Weg zur Vervollkommung. Nicht unschicklich scheint der Ausdruck von dem Einflusse hergenommen, den wir selbst auf die Vegetation ausüben. Es ist zwar auch die Kraft der Natur, welche das Wachsthum in den Pflanzen bewirkt; aber der Mensch vermag es doch, diese Kraft nach seiner Absicht zu lenken. Der Baum wächst da, wo der Mensch will; Er ist es, der denselben zieht und formt nach seinem eignen Gutbefinden; indem er seiner pflegt, ihn nährt, so gedeiht derselbe glücklicher, sprosst höher, bringt reichere edlere Früchte. Nicht anders treibt auch schon die Natur den Menschen zur Vollkommenheit; aber die Vernunft kann den Gang der Natur regieren, beschleunigen, weiter führen, und so gewinnt die Menschheit unter der Pflege eigener Cultur eine Vortrefflichkeit, zu welcher sie unter der Leitung der langsamen einförmigen Natur nimmermehr gelangt wäre.

Cultur ist demnach absichtliche Ausbildung; aber wiewohl absichtlich so ist sie doch nicht ganz willkürlich, und ihr Fortgang steht unter einer festen Regel.

Das erste, was sich im Menschen entwickelt, ist die Sinnlichkeit. Bei dieser also fängt die Cultur nothwendig an. Sobald der Mensch sich aus der ersten Rohheit des NaturStandes losgewunden: so sieht er sich sofort nach Bequemlichkeiten und edlern Freuden um; er kleidet sich zierlicher, er wohnt geräumiger und reinlicher, nährt sich besser, versinnlichet, verschönert alles, was ihn umringt. Freilich pflegt er mancherlei Abwege zu durchirren, bald ins Ungeheure und Wunderbare abzuspringen, bald ins Erkünstelte und Gezierte auszuarten, bevor er zum Gefühl des wahren Einfachschönen durchdringt. Allein hier ist denn auch der glückliche, beneidenswerthe Standpunkt des vollendeten sinnlichen Menschen. Schöne IdyllenZeit theokritischer Unschuld, wo das Gute im Genusse gesucht und die Kunst glücklich zu seyn für Tugend geachtet ward! Schöne, unwiederbringliche Zeiten des jugendlichen Griechenlands, wo deine Künstler mit der Natur und deine Dichter mit der Kunst wetteiferten; wo deine Weisen in Mythen sangen, wo der Staat Verdienste mit Kränzen lohnte und die Völker durch Spiele beherrschte. Diese erste Stufe der Cultur wollen wir die Verfeinerung nennen; sie ist Ausbildung der Sinnlichkeit; das KnabenAlter und die angehende Jugend

der Menschheit, ihre anmuthvolleste, aber kurzdauernde BlütheZeit.

Der Mensch vom SinnenGenuß nur gereizt, nicht befriedigt, fängt bald an seiner sich als eines denkenden Wesens bewusst zu seyn und das höhere Bedürfniß der Wahrheit zu ahnen. So wendet die Cultur sich von der Sinnlichkeit an das ErkenntnißVermögen. Zwar ringet die Vernunft lange vergeblich, bis sie sich aus den ZauberZirkeln loswindet, welche der Stab der Sinnlichkeit um sie her gezogen hat. Erst erwacht das Gedächtniß, dann die Imagination, späterhin der Verstand und am allerletzten die Vernunft. So ist menschliche Weisheit anfangs bloßes Wissen, dann folgt Dichtung und Sophistik, hierauf entwickelt sich der BeobachtungsGeist, und so endlich entsteht Wissenschaft, oder wahre Philosophie aus selbstgedachten, unerschütterlichen VernunftPrincipien. Dieser mächtige, gesegnete Schritt auf dem Pfade der Cultur heißt die Aufklärung. Sie ist der Uebergang aus der Vormundschaft fremder Auctorität in die Freiheit des gesetzmäßigen Selbstdenkens; Erhöhung der Kenntnisse zu Einsichten und Fortschritt von den Spielwerken und Hypothesen der Phantasie zu Grundsätzen, und zu den großen, die Menschheit allgemein interessirenden Gegenständen die durch die letztern bestimmt werden. Ist der Geist durch die Hellung der Wahrheit einmal so weit hinaufgelau-

text: o, so ist auch das Herz der Sittlichkeit geöffnet. Die Vernunft ist ihrem Wesen nach praktisch; der Licht-Strahl der Wahrheit ist wie der Sonnen-Strahl erwärmend und flammt gerne im Brand der Tugend zu Gesinnungen und Thaten auf, so übersinnlich und rein, als der Gedanke der Seele, der sie erzeuget.

Aber die höchste Stufe der Cultur ist die Veredlung. Edel ist der Gegensatz des Rohen und Niedrigen: folglich das Resultat aus der Verbindung des Schönen und Erhabenen. Nun ist der Mensch, wie er auf diese Erde hingestellt wird, beides, roh und niedrig. Die Rohheit liegt in seiner noch ungebildeten sinnlichen Hälfte, die Niedrigkeit in der ungeübten, unentfesselten Vernunft. Allein durch die Verfeinerung wird der Mensch das schönste, durch die Aufklärung zur Wahrheit und Tugend das erhabenste und durch beide zugleich das edelste aller Geschöpfe der Erde.

Verfeinerung und Aufklärung sind nur gleichsam die Vorübungen der Cultur; aber in der Gluth der Veredlung schmelzen, wie in einem Flusse, alle menschlichen Anlagen zu einem gediegenen Ganzen; hier erst hören wir das Säuseln der Humanität in der harmonischen Melodie aller Töne, und sehn das hohe Ideal hervorgehn, welches dem Verstand des Ewigen vorschwebte, als er Farben des Himmels in den Staub der Erde mischte und dann zum Menschen sagte: „Stehe

auf vom Staub, und strebe himmelan von der Erde, der du entnommen bist!"

Und das ist der letzte Zweck der MenschenCultur, dies der wahre MenschenAdel. Unererbbar, unübertragbar, nicht dem Namen, sondern der Person eigen, muß er selbst erworben, selbst errungen seyn. Die Buchstaben, woraus sein goldener, glänzender Titel zusammengesetzt ist, schrieb die Hand des Schöpfers in jede unserer Anlagen; aber der Cultur ist es vorbehalten, diese Buchstaben zu einem schönen Sinne zu ordnen, und die hohe, heilige Deutung aus dieser Götterschrift herauszuerklären.

* * *

Nachdem ich jetzt, freilich mangelhaft, den Weg gezeichnet, auf welchem die ewige Vorsehung ihr vielgeliebtes Geschlecht zu seiner Bestimmung bringen will: wie könnte ich schließen, ohne noch auf die, ich möchte sagen, zärtliche Weisheit aufmerksam zu machen, womit sie dabei zu Werke gegangen ist!

Da der Mensch moralisch ist: so muß er selbst Urheber seiner Handlungen, Schöpfer seines eigenen Glückes und Werthes seyn: denn moralisch ist nur das, was uns selbst zugeschrieben werden kann. Aber wie konnte ein so wichtiges Gut, als unsere Bestimmung

ist, so blöden Einsichten, so schwachen Händen anvertraut werden, als die unsrigen sind!

Hier insonderheit ist es, wo sich die weltbeherrschende Weisheit in den Führungen des Menschen-Geschlechts vorsichtig und wohlthätig beweist. Sie rüstet ihren edlen aber schwachen Liebling mit allem aus, was er zu seiner Bestimmung bedarf: mit der allgemeinen Natur-Vollkommenheit, mit der natürlichen Entwickelungs-Fähigkeit, mit den Vernunft-Anlagen zur sittlichen Vervollkommung. Noch mehr, sie will auch seine Bildnerin seyn. Die Triebe seines Herzens, welche blind zu wirken scheinen, seine äußern Schicksale, welche von physisch nothwendigen Natur-Gesetzen abhangen, stehen unter ihrem mitwirkenden Einfluß und werden Mittel menschlicher Vervollkommung. Mit so edlen Fähigkeiten und in einer so beglückenden Ordnung der Dinge wagt sie es endlich, ihn mehr sich selbst zu überlassen. Aber wenn sie ihn jetzt weniger zwingend führt: so hört sie darum nicht auf, ihn sanft, ihn als ein freies Wesen zu leiten. Umflossen von einem für sterbliche Augen undurchschaubaren Nebel folget sie ihm mit leisem Schritte durch alle Gradationen seiner eigenen Cultur, durch die Verfeinerung und Aufklärung bis zur Veredlung hinauf, die erst wahre Harmonie in's ganze Wesen der Menschheit hineinbringt, alle ihre Kräfte verhältnißmäßig ausbildet, sie alle auf den erhabensten Zweck, den End-

zweck der ganzen Schöpfung, auf sittliche Vollkommenheit bezieht.

Wie könnten wir also an dem unwiderruflich ernsten Willen der Gottheit, an der Wichtigkeit zweifeln, die sie selbst auf unsere Bestimmung legt! O, wie ehrwürdig erscheint in diesem Gesichtspunkt der Auftrag der Erzieher des MenschenGeschlechts, wie unermesslich ihre Verantwortung! Welchen Geist, welch ein Herz muß der sich fühlen, der es wagt, der Vorsehung seine Hände zur Beförderung ihrer heiligsten Absichten zu bieten! „Wer mit seinem eigenen Herzen nicht im Reinen ist, kann unmöglich auf andere edel und ewig wirken. Und wie darf ich's wagen, ohne MenschenKenntniß Menschen bilden zu wollen? Wie kann ich Tugend befördern, wenn ich selbst nicht unerschütterlich an Tugend glaube? Wie kann mir der Mensch ehrwürdig seyn, wenn ich es mir selbst nicht bin? Wie darf ich Rechtschaffenheit predigen, wenn mich nicht ihre sanfte Flamme allmählig durchdringt? Wie darf ich über Tyrannen donnern, wenn ich selbst ein Sklave niedriger Leidenschaften bin? Wie darf ich kühn und froh zu Gott aufblicken, wenn Laster in meinem Herzen wühlen? Wie darf ich stolz seyn auf Unsterblichkeit, wenn ich mich in jeder Niederträchtigkeit herumwälze?" (Petrarca von Boutenschön, Th. 1, S. 249.).

Zweite Rede.

Von den Mitteln der MenschenVeredlung.

Als endliches Resultat aus unserer letzten Rede ergab es sich, daß die menschliche Vervollkommung ein doppeltes Vermögen voraussetzt; daß es mithin zwei verschiedene Wege giebt, auf welchen der Sterbliche von dem Standpunkt, wovon er hier ausgeht, dem Ziele entgegenstreben soll, für welches er da ist.

Der eine dieser Wege ist die Natur selbst. Denn so ist von der ordnenden Weisheit das große Gefüge der physischen Ursachen und Wirkungen angelegt, daß der Mensch in demselben auch ohne sein Zuthun unaufhörlich vorwärts gedrängt und fortentwickelt wird. So ist auch das innere Triebwerk seiner geistigen und körperlichen Natur eingeleitet, daß jede Uebung die Mutter einer neuen Fertigkeit, einer neuen Vollkommenheit wird, und daß aus ihrer steten Thätigkeit eine fortschreitende Entwickelung und Bildung wie von selbst hervorgeht.

Der andere Weg ist die absichtliche Cultur durch die WechselWirkung der Vernunft auf sich selbst. Sie windet sich wie an einer Wendeltreppe von der sinnlichen Verfeinerung zur theoretischen, dann zur praktischen Cultur bis zum Gipfel der allumfassenden Veredlung.

Die Mittel dieses ehrenvollen Fortgangs sind, die Erziehung, die Regierung oder Gesetzgebung, und die Religion. Sie alle sind die Töchter einer Mutter, der Gesellschaft: aber nicht die sinnliche Frucht ihrer schwelgenden Jugend, sondern die geistige Blüthe ihrer reifenden Sittlichkeit. Glücklich, wenn sich einst diese drei, gleich den himmlischen Charitinnen, an einander schließen, um ihren Zögling den Menschen seiner Veredlung entgegenzuführen.

Aber lasset uns zuförderst einen Blick auf das CulturVermögen selbst werfen.

MenschenCultur ist von jeder andern wesentlich verschieden. Wenn hier der Gärtner durch sorgfältige Wartung das Wachsthum der Pflanze beschleunigt, indem er ihr Wärme und Licht, Nahrung und Luft in gehörigen Zeiten und Graden zumisst: so thut er im Grunde nichts, als daß er sie gegen die feindlichen Einflüsse der umgebenden Natur schützend in ein künstliches, aber freundlicheres Klima versetzt. Wenn dort ein anderer gewisse Thiere zu besondern Künsten und

Geschicklichkeiten abrichtet: was geschieht da? Der schlummernde Instinct wird durch Hunger, oder andere Bedürfnisse aufgeregt, gezwungen, gelenkt und so die Natur durch den Widerstreit ihrer eigenen Kräfte zur Hervorbringung neuer Phänomene bestimmt.

Hingegen ist Menschen-Cultur Action der Vernunft auf Vernunft; sie wirkt, sie giebt und empfängt frei, mit Einsicht und Absicht; oft ist ihre Energie unbegreiflich schnell: wie ein leuchtender Punkt, so erhellt nicht selten ein einziger fruchtbarer Grundsatz eine ganz dunkele Gegend der Seele, und eben so oft wird ein einziges rührendes Beispiel, ein einziges gehörig aufgewecktes Gefühl der Keim, aus welchem reiche Saaten von edlen Gesinnungen und Tugenden emporwallen.

Wie langsam der Gang der Natur und wie schnell oft der der Cultur sey, zeiget die ganze Geschichte der Menschheit: jenes besonders die Geschichte aller wilden Völker, vorzüglich der Americaner. Zwar dürfen sich diese Mongolischtatarischen Abkömmlinge, die auch jetzt noch nicht ganz in ihr Klima eingeartet sind, keineswegs mit dem Alter der Egyptier, der Sineſen, der Hindus messen; da aber gleichwohl die neue Welt zur Zeit, als Columbens Genius sie entdeckte, bereits vom tiefsten Norden bis in die südliche Spitze bevölkert war: so weiſet schon dieſer einzige Umstand auf viele, viele Jahrhunderte zurück. Und doch, wie tief selbst unter der

Barbarei, wie nahe der an die Rohheit des Natur-Standes gränzenden Wildheit waren, und sind auch zum Theil jetzt noch, diese weitverstreuten Völkerschaften.

Als hingegen Cortez mit einer handvoll Räuber in Mexico, und Pizarro in Peru eindrang, war jenes Reich kaum noch seit hundert und dreißig Jahren zu einer gesetzlichen Gesellschaft gebildet, und hier fand man in Juan Capak erst noch den zwölften der Incas. Wie erstaunliche Fortschritte hatte nichts desto-weniger die Cultur in diesem unbedeutenden Zeitraum gemacht! Wie erhöhet war hier schon der LebensGenuß, und wie vervielfältigt die Künste nicht bloß der Noth-wendigkeit, sondern der Bequemlichkeit, des Luxus, des Geschmacks.

Die Vorsehung scheint diese beiden Beispiele gleich-sam mit Bedacht so nahe neben einander gestellt zu ha-ben, um uns das, was wir im Einzelnen täglich sehen können, in ganzen MenschenMassen auffallend zu ma-chen: wie wenig nämlich die Natur für uns thut, und wie sehr wir alles durch eigenes Anstreben und wechseln-den Einfluß werden müssen.

Aber wie werden wir nun dieses der übrigen Schö-pfung ungekannte, der Menschheit ausschließlich eigene Phänomen erklären, welches im leisen Wehen einer gei-stigen Mittheilung, im Schooße des heiligsten Geheim-

nisses empfangen, so schnell, so mächtig emporkeimt, sich über alle Kräfte unsers Wesens, über alle Verhältnisse unsers Leben ausbreitet, alles um uns her umschafft, verschönert, und der Grund alles Edlen, Großen und Guten unserer Natur ist! O gewiß, ehmals bei dem unvollkommenen Zustand der furchtsamen Philosophie, dieser Philosophie, die ihre eigene verborgene Schätze nicht einmal zu ahnen wagte, mußte jenes Vermögen unter die unauflösbarsten Räthsel der Natur gerechnet werden. Erst jetzt, da man weiß, daß jede auch körperliche Anlage in's Unbestimmbare fortgebildet werden kann, und daß die Vernunft im strengsten Sinne eine Fähigkeit des Unendlichen ist, erscheint die Cultur als ein nothwendiges Resultat der sämmtlichen menschlichen Anlagen, das heißt mit einem Worte, als eine Tochter der Vernunft aus ihrer Vermählung mit der vollendetsten ErdenOrganisation. So ist nun nicht allein ihr Daseyn erwiesen, sondern eine lichtvolle fruchtbare Theorie derselben möglich.

Hat es nun aber damit seine Richtigkeit, so dürfen wir ruhig annehmen, daß es auch an den Beförderungs-Mitteln der Cultur nicht fehlen kann. Ueberall, wo eine Anlage, eine Fähigkeit, eine Kraft in der Schöpfung liegt, da gehören die Anstalten zur Belebung, zur Wirksamkeit derselben zum Plane der Vorsehung. Wie sollte sie, die für die Befriedigung jedes Insectenistincts so zärtlich besorgt gewesen ist, das edelste,

das erhabenste aller Vermögen unachtsam übersehen haben.

O nein, sie hat auch für MenschenCultur die liebreichsten Anstalten getroffen: und zwar

1) Durch die Erziehung. Kein Erdensohn, äußerst wenige beklagenswerthe Beispiele abgerechnet, wird so ganz hülflos in die Wogen dieses Lebens hinausgeschleudert, daß er nicht wenigstens an seiner Gebährerin oder Nährerin eine Erzieherin finden sollte. So ist, freilich in unendlich verschiedenen Graden, für die früheste Erziehung schon natürlich gesorgt, und wer weiß nicht, wie weit sich schon diese erste Wohlthat erstrecken kann.

Nimmt man den Begriff der Erziehung in seiner weitesten Bedeutung, versteht man dadurch den ganzen Zusammenfluß aller physischen und moralischen Ursachen, die von innen und außen auf den Menschen wirken: so erhält die Behauptung des Helvetius wenigstens einen beträchtlichen Grad der Glaubwürdigkeit, daß der Mensch alles, was er werden kann, durch die Erziehung werden müsse. Will man aber auch diesen Begriff in die Gränzen einer genauern Bestimmtheit zurückführen, und dadurch bloß den Einfluß der cultivirten Vernunft des reifern Alters auf die noch rohe Vernunft der jüngern Jahre verstehn: wie unaussprechlich wohlthätig muß nicht auch dann ihre Wirkung scheinen.

Indem wir auf diese Weise den Begriff der Erziehung in der möglichst engen Bedeutung nehmen, so geben wir in der That bloß eine eigenthümliche Modification der Cultur selbst an, und es kann auch dem flüchtigsten Zuhörer nicht entgehen, daß die oben gegebene Erklärung der letztern durch die Definition der erstern sichtbar durchschimmert. Wer nun das Verhältniß des reifern Alters zur Kindheit und frühern Jugend zergliederte, wer die ganze Ueberlegenheit von jenem mit der Abhängigkeit und Geschmeidigkeit von dieser, die Einsicht und Festigkeit von jenem mit der Zartheit, der Bildsamkeit, der Empfänglichkeit und Entwicklungsfähigkeit von dieser vergleichen wollte, der müsste uns zugestehn, daß die Erziehung gleichsam der eigene Boden der Cultur, daß sie das günstige Element ist, in welchem und durch welches die Vernunft die ungestörteste Wirksamkeit auf die Vernunft äußern kann.

Die Erziehung ist also aller Grade der Cultur fähig: also ist ein höchstes unerreichbares Ideal der vollkommenen Erziehung möglich, welchem unsere wirkliche Pädagogie nur allmälig und nur von weitem näher schreitet, und es ist gewiß genug, daß durch dieses einzige Mittel, nämlich durch die fortgesetzte Näherung zu jenem Ideal, die Menschheit in nicht zu berechnenden Graden veredelt werden kann, wenn dereinst durch lange Erfahrungen belehrt, oder durch reinen Gemeinsinn vereint, die Großen und Weisen der Erde sich zu dessen Realisirung verbinden.

Diese Erziehung übernimmt den Zögling schon in der Wiege: hier wo dem zarten leeren Geschöpfe die ersten Eindrücke beigebracht, die ersten Dispositionen eingeflößt werden, die großentheils unser eigen Werk sind, die wir aber hinterher so gerne auf Rechnung der unschuldigen Natur setzen. Und mit der Natur, die nicht einen Menschen, wie den andern schafft, die jeden durch besondere Eigenthümlichkeiten auszeichnet und in jeden alles legt, dessen er bedarf, um zu werden, was er in dem bestimmt gezogenen Kreise seiner Individualität werden soll, — mit ihr muß die Erziehung im Einklang seyn. Oder woher anders entstehn jene zahllosen Schwierigkeiten und Mühseligkeiten der gewöhnlichen KinderZucht als daher, daß sich der Vater, der Lehrer gleich anfangs mit seiner ganzen Waffenrüstung gegen die Natur in Zweikampf setzt, und nach seinem Zwangs-Systeme, die Zwecke derselben, statt sie zu befördern, zu zerstören sucht? Dazu aber muß die Erziehung gleich der Natur ununterbrochen aufs Ganze und Einzelne wirken. Gleichwie die Sonne im stetigen Ausfluß ihres Feuers einen LichtPunkt an den andern anreiht und den ganzen Umfang ihres ungeheuern Gebiets mit allgegenwärtigem immerwährendem Glanz erfüllt: so muß der Blick des Erziehers seinen ganzen Gegenstand fassen und die Sphäre seiner Wirksamkeit mit seiner Wachsamkeit ganz einnehmen. Da überdies die Fähigkeiten in einer gewissen Ordnung und Zeitfolge auf dem Schauplatz der Seele erscheinen: so muß sich der Erzieher diese Epoche merken, um jede

dieser sprossenden Blüthen gehörig vorzubereiten, zu warten, zu pflegen, keine zu vernachlässigen, keine zu übereilen. Indeß bleibt der HauptZweck der Erziehung, wie jeder auf MenschenVeredlung zielenden Anstalt, die Sittlichkeit. Wehe und Schande dem Erzieher, der diesen himmlischen Funken nicht zu wecken, der in der Brust seines Zöglings das Gefühl nicht herrschend zu machen weiß, daß Tugend die unerlassliche Bedingung aller wahren MenschenWürde sey. Wie vortrefflich müsste nicht schon der Jüngling werden, wenn man auf das sinnliche Princip, das in des Kindes Seele so rein, so innig flammt, nur den Grad von Aufmerksamkeit verwendete, den man insgemein dem Gedächtnisse, der Einbildungskraft und dem conventionellen Wohlstande widmet! Würde man aber dieses ewige Feuer im Heiligthum des Busens mit der keuschen Pflege einer Vestalin nähren: ja, dann erst würde man sehen, wie erhaben unsere Natur werden, und welch ein Seegen das Glück einer weisen moralischen Erziehung seyn kann.

Wie wäre es möglich an dieses Glück zu glauben, ohne zugleich den ganzen Werth eines, dieses Namens würdigen, Erziehers zu fühlen! Jener selbst in seinen Irrthümern große und selbst in seiner Größe mitleidswerthe Philosoph, so viel er auch zu sagen wähnte, sagte wirklich nicht mehr, als die einfache Wahrheit: daß man, um ein Kind zu erziehn, entwe-

der Vater, oder mehr als Vater seyn müsse. Wenn also die Rechte des Vaters, der Urheber des Daseyns ist, heilig sind: sollten es die des Erziehers weniger seyn, der diesem Daseyn Form und Richtung und Bestimmung giebt, und sich, wenn es mir anders erlaubt ist, ein Verhältniß dieser SinnenWelt durch ein anderes übersinnliches aber verwandtes Verhältniß zu erklären, zum Vater ungefähr wie der Regierer der Welt zum Schöpfer derselben verhält? O, es ist gar nicht zu zweifeln, wenn sich dereinst die bürgerliche Gesellschaft von den Vorurtheilen der alten Barbarei gänzlich losgewunden haben wird, wenn die allgemeine Meinung gelernt haben wird, alle Stände nach ihrem innern Werthe zu ordnen, daß sich dann der Beruf des Erziehers aus diesem Schlamm einer unverdienten Dunkelheit in die höhere Region der öffentlichen Achtung emporarbeiten werde; aber eben so gewiß ist es auch, daß sich dann auch nur Männer von edler Gesinnung und bewährter Einsicht diesem Geschäfte werden nahen dürfen.

2) Das zweite VeredlungsMittel, die Gesetzgebung und Regierung, scheint für ganze Völker beinahe das zu seyn, was die Erziehung für den einzelnen Menschen ist. Immer mag Mandeville zu weit gehn, indem er hier die erste und einzige Quelle aller menschlichen Begriffe von Recht und Unrecht zu finden glaubt; aber gewiß bleiben dagegen diejenigen auch zu

sehr zurück, welche die Pflicht desselben auf den einzigen Zweck seiner SelbstErhaltung beschränken wollen. So viel ist durch die Erfahrung entscheidend ausgemacht, daß sich der Charakter der Nationen immer genau nach dem Geist ihrer Regierung, und dieser hinwieder nach jenem richtet, so daß sich die Absichten der letztern mit der steigenden Cultur der erstern unwillkürlich erweitern und die EntwicklungsGeschichte von beiden einen parallelen Gang hält.

Kaum scheint in der That der beginnende Staat in seinen ersten Anfängen einen andern Zweck zu haben, als seine eigene Erhaltung, und zwar nur im Ganzen. Späterhin, — und dann erst entsteht eigentliche Legislation, — befasst er sich auch mit dem Einzelnen, und was man nicht denken sollte, früher mit den Sachen als mit den Personen; So erweitern sich unvermerkt seine Sorgen, und erstrecken sich nun auch auf die Sicherheit des Eigenthums und Lebens. Späterhin, nachdem die Menschheit zu edlern Gefühlen erwacht ist, wird auch die Ehre des Bürgers ein Gegenstand seiner schützenden Gewalt; hat sich aber endlich in einem Volke die Vernunft zum vollen Besitz ihrer sittlichen Würde hinaufgeschwungen: wie sollte da nicht auch der Staat einen moralischen Charakter gewinnen müssen?

Damit hat es freilich seine völlige Richtigkeit, daß Moral nimmermehr der unmittelbare Gegenstand einer

positiven Gesetzgebung seyn kann. Der Richter der äußern Handlungen soll ihre Legalität einzig nach dem Maaßstab der vorhandenen Gesetze, und ihren Werth auf der Wage der allgemeinen Nützlichkeit oder Schädlichkeit bestimmen. Wollte er sich zum Gesetzgeber der Gesinnungen, zum Richter der geheimen Triebfedern des Willens aufwerfen: so würde er nicht allein die Gränzlinie seiner rechtmäßigen Auctorität überschreiten: sondern gerade dadurch, daß er freie Handlungen durch bindende Vorschriften hervorzulocken versuchte, in Willkürlichkeit, das Gegentheil der Gesetzlichkeit, und in zwingende Nöthigung, das Gegentheil der Sittlichkeit verfallen, mithin durch die Mittel selbst seine Zwecke zerstören.

Allein dieses alles zugegeben: so steht nichts desto weniger der Satz, daß die bürgerliche Verfassung ein Mittel der MenschenVeredlung im erhabensten Verstande sey, in seiner vollen ungetrübten Klarheit da. Der Staat selbst ist noch nicht die oberste Angelegenheit des in Gesellschaft tretenden Menschen, sondern nur eine Sprosse auf der Leiter, die dahin führt; der Mensch wird Bürger nicht um seine wesentlichern Ansprüche aufzuopfern, sondern um sie fester zu gründen, um in der Schule der Legalität und unter der Zucht der positiven Gesetzgebung zur VernunftGesetzgebung und eigenthümlichen MenschenWürde heranzuwachsen.

Wie weit unter diesem Ideale eines nach ächten Grundsätzen eingerichteten Staates bleiben jene bewun-

derten Verfassungen, welche der unphilosophische Enthusiasm nur darum so hoch erhebt, weil sie seiner Einbildungskraft Beschäftigung geben und in der Geschichte Aufsehen veranlassen? Der philosophischen Staatslehre können Athen und Rom gerade desswegen nicht genügen, weil jenes bloß Griechen und dieses bloß Römer erzog, ungefähr so wie der Wald den Jäger und die Steppe den Hirten erzieht. Aber sobald der Jäger seiner Rohheit und der Hirte seiner Einfalt entwächst, so sinket der Wald unter dem Beil, und die Steppe stürzet unter dem durchwühlenden Pflug; und so sank und stürzte einst Athen und Rom, als Griechen und Römer aufhörten zu seyn, was sie waren. Nur derjenige Staat darf sich eine immerwährende Dauer versprechen, der auf die Absichten jener höhern Weisheit, zu deren Plan die fortschreitende MenschenCultur gehört, berechnet ist, der also nicht bloß Bürger sondern Menschen bildet.

Das aber kann durch Gesetzgebung und zwar desto vollkommener geschehen, je mehr sie sich den Grundsätzen eines mit der Moral übereinstimmenden NaturRechts nähert. Und wie unendlich viele Mittel hat nicht die Regierung zur MenschenBildung in ihrer Gewalt, wenn sie nicht allein für Erziehung, für Wissenschaft, Sittlichkeit und Religion, sondern was beinahe noch wichtiger ist, für die beständige Verbesserung aller dieser Angelegenheiten sorgt? wenn sie mehr und mehr darauf bedacht ist, jedes Talent, jede Fähigkeit in ihre

eigene, d. i. in die fürs gemeine Wesen vortheilhafteste Lage zu rücken? wenn sie selbst für edle tugendhafte Gesinnungen die vorzüglichste Achtung beweist, und nicht zufrieden, das Böse geahndet zu haben, dasselbe auch zu hindern versteht, und kein ächtes Verdienst unermuntert oder unbemerkt übersieht? O, wenn man bedenkt, welche Macht eine rechtliche Regierung in sich vereinigt: so wird man sich auch einen Begriff von dem machen können, was sie in Rücksicht auf MenschenCultur zu thun vermag, sobald diese einmal ihr vornehmstes Augenmerk und der Brennpunkt ihrer ganzen Wirksamkeit geworden ist.

O, was ist die falsche Größe einer willkürlichen Gewalt und jener täuschenden Blendwerke, die nur die roheren Sinne des gedankenlosen Haufens treffen, gegen diese wohlwollende Einsicht in die Zwecke der Gottheit und Menschheit, gegen den hohen Beruf ein Beförderer derselben zu seyn! Hätte je die ausübende Gewalt einer übermenschlichen göttlichen Bevollmächtigung zum Beweis ihrer Rechtmäßigkeit vonnöthen: hier, in dieser Beziehung auf MenschenVeredlung würde sie die erfoderlichen Urkunden finden, und die Vernunft selbst würde ihre Aechtheit und Gültigkeit in Schutz nehmen.

3) Allein, so viel dies alles ist, so ist es doch ohne die Religion zur Begründung des ganzen Menschen-

Adels viel zu wenig. Noch bleibt ein großes, wesentliches Bedürfniß unbefriedigt: das Bedürfniß einer Aussicht ins Unendliche und einer Laufbahn, welche einem zwar bestimmten, aber unerreichbaren Ziele entgegenführt.

Die Untersuchung über die obersten Gründe der Religion mag nun ausfallen wie sie immer will; ich mag sie als ein reines Educt aus der praktischen Vernunft und ihrem höchsten Gesetz, oder als ein Product aus der Verbindung der vernünftigen mit der sinnlichen Natur im Menschen betrachten; ich mag ihren Zweck in die fortgehende Näherung zur Heiligkeit oder in das Streben nach einer vollkommenen Einheit aller Kräfte unsers Wesens setzen: genug, unter keinem Gesichtspunkt kann ich sie als ein bloß willkürliches Geschenk ansehen, das wir annehmen, dessen wir entbehren könnten; nein, ein nothwendiges Resultat unserer vernünftigen, oder vielmehr unserer ganzen zusammengesetzten Natur und ein unausbleibliches Bedürfniß derselben ist sie. Entweder stammt sie aus der Moral, oder sie fügt sich als eine wesentliche Stütze zum Gebäude derselben; meine Vernunft bedarf ihrer, um ihren Supremat über die Foderungen der Sinnlichkeit zu behaupten, und meine Sinnlichkeit fodert sie, um an die Glückseeligkeit wirklich zu glauben, auf welche die Tugend zwar hinzuweisen, aber nicht hinzuführen vermag.

Ueberall, wo Menschen wohnen, von den Fetissos in der FelsenGrotte des Troglodyten bis zum Feuer vereh-

renden Gauren, vom Zeus des Griechen bis zum AllVater des Christen, und vom blinden Vertrauen der Hütte bis zur aufgeklärten GottesAnbetung des praktischen Weisen, überall ist daher Religion, freilich vom rohesten Aberglauben bis zur reinesten Verehrung unendlich abgestuft; aber doch überall mit der Voraussetzung einer moralischen Weltregierung und einer unsterblichen Fortdauer. So fühlt sich der Mensch auf jeder Stufe der Cultur als Mensch, selbst in der tiefsten Rohheit kann er sich der Ahnung nicht erwehren, daß er, eine augenblickliche Erscheinung der Sinnenwelt, mit der Anwartschaft auf die Ewigkeit vorhanden sey.

Man entziehe also der Erziehung und Regierung diese Stütze: und was ist jene anders als eine bloße Gewohnheit, die, so leicht durch andere Gewohnheiten verdrängt, vertilget wird? und diese, wie wirkt sie? einzig durch Furcht oder Hoffnung, folglich durch sinnliche Triebfedern, die sich nach und nach durch den Gebrauch selbst lähmen, und so, alle äußere Unfälle abgerechnet, den politischen wie den natürlichen Körpern ein unbehülfliches Alter und zuletzt den Tod der Stockung oder Auflösung herbeiführen.

Man verschaffe dagegen der Religion den gehörigen Einfluß auf die Erziehung und Regierung: und sie wird beiden durch ihr höheres Ansehn Dauer, Festigkeit und Zuverlässigkeit mittheilen. Da sie den Sterblichen nicht

bloß zum Mitglied seiner Familie und des Staates, sondern zum Menschen, d. i. zum Bürger von mehr als einer Welt erzieht: so sättigt sie die kühnsten Ansprüche seiner Natur; sie tröstet ihn bei den gegenwärtigen Aufopferungen durch die Aussicht in die Zukunft; unterordnet seine Erden-Verhältnisse höhern Hoffnungen und vollendet in ihm den Adel, auf welchen sich freilich Erziehung und bürgerliche Verfassung auch schon beziehen sollen, aber nur als mitwirkende, vorbereitende Anstalten beziehen können.

„Was der Mensch sonst wohl zu verantworten
„glauben könnte, muß in der Gegenwart eines heiligen
„Wesens, das die kleinste unserer Handlungen sieht, ernie-
„drigend unwürdig erscheinen; das Wohlgefallen
„eines Gottes gilt der Sinnlichkeit mehr, als jede an-
„dere Befriedigung. Die Aufopferungen und Beschwer-
„den, denen sich der Mensch in diesem Leben unterzieht,
„werden in einem bessern und künftigen Zustande ver-
„gütet, Gegenwart und Zukunft werden fest mit einan-
„der vereinigt. Die Mühseligkeiten und Leiden des
„Lebens sind Vorspiele und Uebungen für das Herrliche,
„was sich in der Folge entwickeln wird, und das Grab,
„sonst dem fühlenden Menschen so schrecklich, wird der
„Uebergang in ein besseres und vollkommneres Daseyn.
„Die Religion schließt sich gerade dort an den Men-
„schen, wo er dieses Anschließens bedarf, macht ihn
„dort stark, wo seine Schwäche am sichtbarsten ist, und

„hebt den Kampf zwischen Sittlichkeit und Sinnlichkeit. „Sie befriedigt das menschliche Streben nach Einheit, „bewirkt eine Harmonie seiner Kräfte, und giebt eine „Aussicht, wie sie von dem menschlichen Bedürfniß gefo„dert wird. Seyn und Werden sind durch sie unzertrenn„lich zusammengeknüpft.“ (Köppens, Vers. zur Bestimmung des Verhältnisses einer Offenbarung zu dem Menschen. S. 62.)

O, was läßt sich nicht dereinst von der Menschheit hoffen, wenn Erziehung, Regierung und Religion vom gemeinschaftlichen Band der Moral, wie von einer duftenden BlumenKette umschlungen, sich zu ihrer Veredlung vereinen! Man störe uns ja nicht immer aus der Erfahrung der Vergangenheit die trüben Nebel auf, die unsere Aussicht umdüstern, uns die trostlose Ueberzeugung geben sollen, daß das Menschen-Geschlecht in einem ewigen Kreislauf ohne Fortgang herumzuwirbeln vom eisernen Schicksal bestimmt sey: O, wir haben viele Erfahrungen noch gar nicht gemacht. Das aber wäre eine, welche anzustellen sich der Mühe lohnte: die Erfahrung nämlich, wie edel, wie gut, wie glücklich die Menschheit unter dem gleichmäßigen Einfluß einer moralischen Erziehung, Regierung und Religion werden könne.

III.

Versuch einer Beantwortung der Frage:

Ob der Bürger eines Staates im Genusse seiner bürgerlichen Freiheit, auch natürlich frei sey? mit Bezug auf die Pflicht des Menschen aus dem NaturStande in den bürgerlichen zu treten.

Um die aufgegebene Frage: Ob der Bürger eines Staates im Genusse seiner bürgerlichen Freiheit auch natürlich frei sey? zu beantworten, ist es nothwendig, zuförderst die Begriffe des bürgerlichen Standes, des NaturStandes und des Staates festzusetzen, so wie auch den Zweck eines jeden dieser Stände anzugeben: dann diejenige Freiheit, welche der Mensch als NaturMensch, und diejenige, die er als StaatsBürger genießt, zu bestimmen.

Eine Gesellschaft überhaupt, unter deren Begriff doch der des Staats gehören soll, ist eine Verbindung mehrerer Menschen in der Absicht, um mit vereinigten Kräften einen Zweck zu erreichen, die aber nicht anders dauerhaften Bestand haben kann, als wenn sie gewisse bestimmte Einrichtungen festsetzet, vermöge deren die Kräfte aller einzelnen Glieder der Gesellschaft vereiniget werden, um sowohl alle die Mittel zu gebrauchen, welche die Erreichung des Zwecks der Gesellschaft befördern, als auch alle die Uebel und Gefahren abzuwehren, wodurch die GesellschaftsMitglieder auf dem Wege zu ihrer Bestimmung aufgehalten werden könnten.

Diese festgesetzten Einrichtungen sind folglich ein Zwang, die Rechte der ganzen Gesellschaft und jedes einzelnen Mitgliedes, so wie deren Persönlichkeit, in vollkommene Sicherheit zu bringen; und die Gesellschaft mit einer solchen Einrichtung, durch welche die Kräfte aller einzelnen Glieder in allen Fällen zur Ausübung des Zwanges vereiniget werden können, wird ein Staat *).

Aus dieser Bestimmung der Begriffe von Gesellschaft und Staat wird es klar, daß der gleichfalls zu bestimmende NaturStand eines Menschen, da er dem Leben desselben in gesellschaftlicher Vereinigung entge-

*) S. Hufelands Naturrecht, Neue Auflage. S. 172, §. 555.

gen gestellt ist *), kein anderer seyn kann, als derjenige, in welchen der Mensch außer aller gesellschaftlichen Verbindung mit andern praktischen Wesen isolirt, für sich lebt.

In diesem NaturStande denkt man sich den Menschen nicht als Thier, das nur nach Instinct handelt, sondern als Mensch in seinem natürlichen Zustande, als ein moralisch freies vernünftiges Wesen, das sich eben aus dem Grunde im Fortschreiten, auf dem Wege der Ausbildung befindet.

Man muß also annehmen, daß auch in diesem NaturStande die praktische Vernunft des Menschen, das SittenGesetz in ihm thätig sey, seine thierische Sinnlichkeit mit der Vernunft in harmonische Verbindung zu bringen. Hiezu ist aber seine vollkommene, seine innere oder moralische Freiheit sowohl, als seine äußere Freiheit von aller Unsicherheit, mithin der volle Gebrauch und Genuß der eigentlichen natürlichen menschlichen Freiheit nothwendig, weil er außerdem nicht Menschlichkeit haben und Mensch genannt werden könnte.

Denn der Mensch ist dann erst frei und menschlich, wenn er seine Bestimmung erkennt, sich bemühet, einen

*) Ebendaselbst § 31.

guten Willen in sich festzusetzen, und sich vermöge seiner eigentlichen natürlichen Freiheit nur zu solchen Handlungen bestimmt, die ihm seine praktische Vernunft, das allgemeingültige SittenGesetz, nicht verbietet.

Solche von dem SittenGesetze gebotene Handlungen sind Pflichten, und zu deren Erfüllung hat der Mensch auch in dem erdichteten NaturStande Verbindlichkeit, weil außer ihm noch mehrere Wesen gedacht werden, mit denen er allerdings in mannichfaltigen Beziehungen stehen kann, nur nicht in der oben beschriebenen gesellschaftlichen Verbindung; im engern Sinne des Worts.

Das, sowohl für den Handelnden als für Andere, an die eine Foderung gerichtet wird, bestimmte Vermögen zu einer WillensBestimmung, welches durch das SittenGesetz begründet wird, heißt ein Recht.

Recht ist mithin ein sittlicher Begriff, und es giebt kein Recht, sondern eine Gewalt des Stärkern.

Das Princip des Rechts ist, nur das als ein Recht zu fodern, wovon man erkennen kann, daß es der unerlasslichen Pflicht des Andern gegen uns gemäß geschehe. Da nun der NaturStand eines praktischen We-

sens nicht das Daseyn Anderer, sondern nur eine gesellschaftliche Verbindung mit denselben ausschließt; so ist es die unverkennbare Folge, daß der Mensch auch in dem NaturStande eben sowohl Pflichten als Rechte habe; welche leztern zusammen gedacht das NaturRecht genannt werden.

In Gemäßheit dieser Sätze, kann die Freiheit des Menschen im NaturStande keine andere seyn, als die eigentliche natürliche Freiheit, die dem Menschen Menschlichkeit erwirbt, und durch die er sich bemühet, die Bestimmung seines Daseyns, seine menschliche Vollkommenheit zu erreichen.

In diesem NaturStande ist nichts vorhanden, welches ihn nur im geringsten einschränken könnte, seine volle eigentliche natürliche Freiheit zu gebrauchen. Vermöge derselben kann er sich zwar auch hier von dem Wege zu seiner menschlichen Vollkommenheit entfernen, und zum bis Thiere herab sinken. Dann ist er aber nicht mehr innerlich frei, sondern von seinen körperlichen Organen gefesselt, und beherrscht.

Folglich kann der Mensch auch im NaturStande, nicht anders, denn als ein freies Wesen gedacht werden; und die Freiheit in diesem Stande berechtiget ihn, nicht allein alles sich durch sich selbst zuzueignen, wodurch er seine Ausbildung befördert; wenn er nur

durch diese Zueignung keines andern Rechte und Sicherheit kränkt: sondern auch alles von sich zu entfernen, wodurch seine Ausbildung verhindert werden könnte.

Es findet dieserhalb in diesem Stande, außer der innern auch eine uneingeschränkte, äußere Freiheit des von der Vernunft erleuchteten Menschen statt, welche er sich durch den auf die Pflicht der SelbstVertheidigung gegründeten Zwang erhalten kann.

Nur nach seiner Willkür bestimmt er sich zu allen seinen Handlungen; und so ist der Mensch im NaturStande unbeschränkt frei und kann in allen Fällen, wo er sich entweder der menschlichen Vollkommenheit zu nähern glaubt, oder wo er Gefahr läuft, von derselben zurückgedrängt zu werden, und die Störung seiner Rechte, und Verletzung seiner Person zu befürchten Ursach hat, sich selbst helfen.

Dieses unumschränkte Recht der SelbstHülfe, ist das charakteristische Kennzeichen der äußern Freiheit des Menschen im NaturStande. Er darf alles selbst von sich abwehren, was ihn verletzen will, und er muß daher beständig zur Wehre gerüstet seyn.

Hobbes hat aus diesem Grunde völlig recht, wenn er sagt: Status naturalis est bellum omnium in om-

nes; denn ein solcher beständig gerüsteter Stand ist kein anderer, als der des Krieges.

Jedes lebende Wesen, wenn es von einem Andern angegriffen wird, wehret sich; das praktische Wesen aber insbesondre, welches sich mit Vernunft wehret, vertheidiget sich.

Diese SelbstVertheidigung würde dem Menschen im NaturStande, nicht allein erlaubt, sondern er würde auch dazu befugt seyn, weil Niemand ein Recht haben kann, zu fodern, daß der Andere sich von ihm verletzen lasse; wenn dabei nicht folgender Umstand zu bedenken wäre.

Bei Streitigkeiten ist im Naturstande jeder sein eigner Richter in seiner eignen Sache: die Entscheidung kann sonach nur durch die Gewalt des Stärkern geschehen; welches dem RechtsBegriff, mithin der praktischen Vernunft, ganz zuwider ist.

Hieraus erhellet, daß es pflichtwidrig und rechtswidrig ist, in diesem Stande leben zu wollen. Es ist vielmehr für jedes praktische Wesen unerlassliche Pflicht, aus dem NaturStande, dem Stande des Krieges heraus, und in den Stand des Friedens zu treten, in welchem allein das praktische Wesen, die zur Erreichung seiner Bestimmung wesentlich nothwendige äuße-

re Sicherheit seiner Person und seiner Rechte genießen kann.

Dieser Zustand des Friedens findet sich nicht von selbst, sondern er muß errichtet werden; und er kann dies nur durch die freie Bestimmung aller, die daran Theil nehmen wollen. Diese Zusammenstimmung des Willens Mehrerer ist Vereinigung derselben zu einem Zweck, und wird also Gesellschaft.

In dieser sucht der Mensch die ihm sonst fehlende fremde Hülfe gegen Uebel und gegen Gefahren, die seine Persönlichkeit und seine Rechte bedrohen.

Ohne Gesellschaft ist daher die vollkommene Ausbildung des Menschen durch Cultur und Aufklärung, wohin doch die Pflichten eines Jeden gehen, unmöglich. *).

Die Gesellschaft ist auf diese Weise das Mittel zu mehrerer Ausbildung des Menschen, und ihr Zweck kann kein anderer als der Fortschritt zur menschlichen Vollkommenheit, und ihre Bestimmung die Erreichung derselben seyn.

Diesem Zwecke und dieser Bestimmung entspricht aber die Gesellschaft nur unter der Bedingung, daß sie

*) Hufelands N. R. §. 418.

zugleich ein SicherheitsBund sey, welcher nicht anders, als durch ein allgemein gesetzliches Band errichtet, und durch die gewollte Einrichtung hervorgebracht wird, daß alle Glieder der Gesellschaft den allgemeinen Willen haben, einander Sicherheit gegen alle äußere Verletzung zu verschaffen, jedes vollkommene Rechte gegenseitig zu schützen und alle Gewalt mit Zwang abzuwehren, welche ihrer Sicherheit Eintrag thun könnte.

Diese Einrichtung oder vielmehr dieser gewollte Zwang, organisirt die Gesellschaft zum Staate, und ein solcher Zwang ist nur dann sittlich erlaubt, wenn er die Erhaltung aller vollkommenen Rechte, der ganzen Gesellschaft, so wie jedes einzelnen Gliedes, beabsichtiget. Durch eine solche Erhaltung und gemeinsame Behauptung der vollkommenen Rechte der Gesellschaft und ihrer Glieder, entsteht Sicherheit der Gesellschaft, welche der einzig wahre vernünftige Zweck eines jeden Staates ist. *).

Er verschafft seinen Bürgern sowohl unter sich als auch gegen die Menschen außer dem Staate durch den festgesetzten Zwang vollkommene Sicherheit, die innere sowohl, als die äußere.

Der Zweck der Gesellschaft, die Vervollkommung aller ihrer Mitglieder kann also nicht der Zweck

*) Ebendaselbst §. 430.

des Staates seyn, denn dieser zwingt, Vervollkommnung kann und darf aber nicht erzwungen, sondern muß frei erworben werden.

Allein das Wohl des Staates, innere und äußere Sicherheit der Gesellschaft und ihrer Glieder, bleibt immer das Mittel für die höhere Bestimmung der Gesellschaft, welche durch die von vernünftigen Wesen anerkannte Sittlichkeit aufgegeben ist; und die Menschen sind daher nicht um der Staaten, sondern die Staaten sind um der Menschen willen da.

So wie der Mensch aus dem NaturStande heraustritt, und Mitglied einer Gesellschaft und Bürger eines Staates wird, überträgt er die Behauptung und Erhaltung seiner äußern Freiheit, dem Staate oder der Regierung der Gesellschaft, und wird dadurch bürgerlich frei.

Die bürgerliche Freiheit ist daher ein bloß negativer Stand, und ist die gewollte von dem Staate verschaffte und behauptete äußere Ruhe und Sicherheit der Personen wie der Rechte seiner Bürger.

Hieraus folgt, daß die Gebundenheit eines Bürgers im Staate darinn besteht, daß er gezwungen ist, die Rechte des Staates, der Gesellschaft und jedes Gliedes derselben zu achten, daß er niemanden verletzen,

oder wohl gar seiner Freiheit berauben, oder ihm sein Eigenthum entreissen darf.

Dagegen ist ihm aber auch von seiner Seite die vollkommenste Sicherheit seiner persönlichen Freiheit, seines Eigenthums, und aller seiner Rechte, der kräftigste Schutz gegen jeden Angriff, und der hinlänglichste Ersatz alles ihm dennoch etwa zugefügten Schadens, soweit die Kräfte des Staats reichen, garantirt.

Im Staate lebt daher der Mensch im Stande des Friedens, und ist weniger von den Dingen um sich her abhängig, als in dem ohne feste Verbindung mit andern freien Wesen gedachten NaturStande, in welchem er beständig gerüstet seyn muß, um sich durch seine eigenen physischen Kräfte Ruhe und Sicherheit zu verschaffen.

Der Bürger hat also die natürliche äußere Freiheit im Staate weder aufgegeben noch verloren, sondern nur den Schutz derselben ihm übertragen, und dieser hat dagegen die Verbindlichkeit zu diesem Schutze übernommen.

Der StaatsBürger hat sich bloß des Rechts der SelbstHülfe begeben, wogegen er aber die wohlthätige Gewißheit gewonnen hat, daß er desselben im Staate gar nicht bedürfe, um des Genusses seiner äußern natürlichen Freiheit sich zu erfreuen.

Auf diese Weise, ist das charakteristische Kennzeichen der bürgerlichen Freiheit, der vollkommenste

Genuß der Sicherheit bei der strengsten Enthaltung aller SelbstHülfe im Streite mit andern praktischen Wesen.

Denn der Staat schützt die Glieder der Gesellschaft gegen jede Verletzung ihrer Rechte, und entscheidet jeden Streit durch seinen Ausspruch und durch seinen Zwang.

Er ist der Richter aller streitenden Parteien, und jeder Streit endiget sich nicht wie im NaturStande durch gewaltsame Bezwingung des schwächern Theiles, sondern durch rechtliche Entscheidung, und durch den verfassungsmäßigen rechtsbeständigen Zwang.

Da aber der Zweck des Staates kein anderer ist, als die allgemeine Sicherheit, so folgt hieraus, daß die äußere Freiheit des Menschen im NaturStande durch die bürgerliche Vereinigung derselben zu einem Staate nur in sofern eingeschränkt seyn kann, als der Bürger die Ruhe und Sicherheit der Rechte des Staates, der Gesellschaft und jedes einzelnen Gliedes derselben stört, oder gar verletzt.

Inwiefern die Handlungen eines Bürgers keine dergleichen Störung oder Verletzung verursachen, genießt er auch im Staate die vollkommenste äußere Freiheit des NaturStandes, Handlungen nach seiner Willkür vorzunehmen.

Alle Handlungen sonach, die niemandes Persönlichkeit und Eigenthum und Rechte kränken, darf der Bür-

ger im Staate ungehindert vornehmen, ja er hat sogar das Recht, sie geheim zu halten, und nur dann darf der Staat die Entdeckung fodern, wenn er Gefahr für seine Sicherheit besorgt.

Kurz: der Staatsbürger darf alles unternehmen und ausführen, was nicht wider die Constitution des Staates und die Gesetze desselben läuft.

Er hat sonach durch die Verzichtleistung auf das Recht, seine äußere Freiheit selbst zu vertheidigen, diese äußere Freiheit selbst keinesweges verloren, sondern sie gegentheils vermehrt oder vielmehr befriediget, indem er ein vollkommen neues Recht auf den Staat erworben hat, von ihm diejenige Ruhe und Sicherheit zu fodern, welche er im NaturStande sich selbst verschaffen und erhalten musste.

Eben so wenig als der äußern ist der Staatsbürger der innern Freiheit, welche der Mensch im NaturStande genießet, verlustig geworden.

Diese Freiheit, vermöge deren er seine Bestimmung die menschliche Vollkommenheit erkennet, und sich durch seinen eigenen Willen bestimmt, auf dem Wege zu derselben zur Sittlichkeit beständig fortzuschreiten, genießt der Mensch als Bürger eines Staates nicht nur eben so vollkommen wie im NaturStande, sondern in einem noch höhern Grade, weil er im Stande des Friedens lebt, und diese innere Freiheit sicherer und ungestörter von allen äußern Verhinderungen ausüben kann.

Alles was zur vernünftigen Ausbildung des Menschen zur Erwerbung der Sittlichkeit erfodert wird, das darf der Mensch nie einschränken lassen, oder wohl gar veräußern.

Selbst schon aus dem Zwecke der Gesellschaft der Vervollkommung erhellet es deutlich, daß diese innere Freiheit des Menschen jeder Bürger in ihrem vollen Maaße wesentlich nothwendig besitzen müsse, weil er sonst diesen Zweck, dessen Erreichung nur durch Freiheit des Willens möglich ist, nimmermehr beabsichtigen könnte.

Frei sich selbst bestimmend muß der Mensch jederzeit bleiben, wenn er wirklich Mensch seyn soll. Niemand darf ihm befehlen, wie er denken, was er glauben, wie er anschauen, empfinden, fühlen und was er für seine Glückseeligkeit halte solle.

Niemand darf ihm seinen Glauben, seine Meinung und seine Glückseeligkeit aufzwingen.

Jeder Bürger muß sich selbst von den sinnlichen Banden der Thierheit loswinden, er muß sich selbst zur Sittlichkeit bestimmen, und muß im bürgerlichen Leben die Freiheit haben, sich selbst seine Vollkommenheit, seine wahrhafte Menschlichkeit, und seine daraus entspringende Glückseeligkeit erwerben zu können, weil er ohne den Gebrauch seiner Freiheit diese Bestimmung seines Daseyns nimmermehr erreichen könnte.

Der NaturMensch wird Bürger des Staates, um auf dem Wege der Ausbildung sicherer und ungestörter

zur menschlichen Vollkommenheit zur Bestimmung seines irdischen Daseyns fortgehen zu können, und nicht um sich von seinem NaturZweck der Cultur und Aufklärung zu entfernen.

Mit der bürgerlichen Freiheit ist daher bei weitem keine Verminderung der natürlichen Freiheit des Menschen im NaturStande verbunden, sie ist vielmehr der Stand, worinn der Mensch gerade am vollkommensten seine ganze natürliche Freiheit genießen kann.

Er befindet sich als StaatsBürger im ruhigen Genusse seiner vollesten moralischen Freiheit, und ist frei von aller äußern Störung und aller äußern Verletzung seiner Person und Rechte.

Jeder wirklich bürgerlich freie Mensch ist folglich auch natürlich frei, und nur bei diesem Genusse seiner natürlichen und bürgerlichen Freiheit, ist seine Hoffnung, ein vollkommener Mensch werden zu können, keine Täuschung.

Jeder Ungehorsam gegen den Willen des Staates, vermindert seine Freiheit, und je williger er sich dem Wollen der vernünftigen StaatsRegierung unterwirft, um desto mehr ist er frei.

Daher — Wohl jeder Gesellschaft, und jedem Staate, deren Zweck kein anderer als Vervollkommung und Sicherheit ist; und Wohl jedem Bürger, der in einem solchen Staate im vollen Genusse seiner bürgerlichen Freiheit, zugleich natürlich frei ist!

IV.

Philosophische Briefe
an Hrn. v. Briest in Rennhausen.

Erster Brief.
Ueber Popularität in der Philosophie.

Unsere philosophischen AbendGespräche, mein verehrter Freund, sind mir immer eine so frohe und angenehme Erinnerung, daß ich gewünscht habe, auch Ihnen das Andenken an jene Stunden zu erhalten.

Ich fürchtete darum noch nicht, daß uns Wahrheiten je wieder fremd werden könnten, die einmal hell und

lebend in unserm Geiste waren: denn was unser ist, nicht als bloßes Wort, sondern als selbstthätige Kraft, das bleibet auch unser, so gewiß wir uns selbst bleiben.

Aber in mündlichen Unterhaltungen über philosophische Gegenstände, wo wir nicht Thatsachen bloß erzählen, sondern ihr Verhältniß zu unserm Bewusstseyn bestimmen, wird durch gegenseitige Erinnerungen der Gang der freien Rede so leicht unterbrochen, daß unsere Ansichten sich zerstreuen, und wir nicht immer im Stande bleiben, die Untersuchung einer Aufgabe in uns festzuhalten, und mit Einem Blicke zu überschauen.

Diesen Mangel bemerkte ich in unsern Unterhaltungen. Eben darum wurde es mein Wunsch, sie Ihnen auf andere Art und Weise der WiederErinnerung werth zu machen. Ich wiederholte mir in dieser Absicht jeden Abend unsere Gespräche; führte ihre Erinnerungen auf einzelne HauptVorstellungen zurück, und brachte mir dadurch das Ganze in eine leichtere und bessre Uebersicht.

Aus diesen Materialien versuche ich die gegenwärtigen Briefe. Sie sind mir WiederErinnerungen jener schönen Abende, und darum konnte ich sie Niemanden mit so großem Vergnügen, als Ihnen, meinem theilnehmenden Freunde, widmen.

Unsere erste Unterhaltung war über Popularität in der Philosophie.

Sie hatten es lange schon versucht, sich mit dem kritischen Systeme vertrauter zu machen. Aber Ihr freier Genius war ein Bildner des Schönen, und Sie liebten die Wahrheit nur in der Anschauung leichter und gefälliger Gestalten. Darum musste jede schwerfällige scholastische Form Ihrem Gefühle von Wahrheit durchaus widersprechen, und Sie konnten sich nicht überzeugen, daß die kritische Philosophie, in einem so abschreckenden und geheimnissvollen Dunkel verhüllt, Ihnen je die Mühe belohnen würde, die sie ihr hätten schenken müssen, um ihren hohen Genius ganz begreifen zu lernen.

Sie fodern von der Wahrheit, daß sie überhaupt im Menschen wohne, und daß sie darum, bei allen ihren möglichen Prädicaten, doch nur immer wieder eine, nämlich menschliche Wahrheit sey. Als menschliche Wahrheit aber soll sie kein bloßer Gedanke, sondern wirklich seyn, wie der Mensch, der nur da ist und handelt durch seine lebendige Kraft. Sie wollen daher, daß die Wahrheit in's Leben übergehe, und selbst gar nichts anders sey und bedeute, als unser wirkliches Leben: daß sie demnach um ihrer praktischen Wichtigkeit willen, auch uns allen nicht allein das Höchste, sondern das Einfachste zugleich sey.

Hiernach bestimmen Sie den Charakter einer wahren Philosophie. Der kategorische Imperativ, die Typik, der Schematismus, die Antinomieen der reinen

Vernunft und die Amphibolie der ReflexionsBegriffe, so wie überhaupt jede altsteife und mönchische Schul-Form — sollen aus ihr heraus.

Sie wollen Anschaulichkeit in unsern Gedanken, durch treffende aber einfache Bilder der Natur. Leichtigkeit in jeder Verbindung der Ausdrücke, durch eine schöne und freigehende Darstellung des Ganzen. Kurz — sichtbare Wahrheit in der Harmonie des Wirklichen, für alle und jede Menschen, denen ihr eignes Daseyn und das Daseyn einer Welt Bewusstseyn und Ueberzeugung durch wirkliches Gefühl ist. Diesen Ausdruck einer Philosophie nennen Sie Popularität, und Sie fodern ihn als nothwendig, wenn es überhaupt eine Philosophie für Menschen geben soll.

Ich ehre mir gewiß diese freien und kunstlosen Gefühle, denn in ihnen offenbaret sich die schöne Natur des Menschen. Aber lassen Sie den Philosophen, an den Sie Ihr Wort richten, über Sie urtheilen, und er muß Ihre Anfoderung durchaus widersprechend finden.

Nur der Philosoph, wird er Ihnen sagen, ist allein Philosoph, nach dem Grundsatze der Identität, und jeder andere ist es nicht, nach eben diesem Grundsatze. Also kann auch die Philosophie, als Wissenschaft des Philosophen, ohne Widerspruch nie Wissenschaft des Nicht-Philosophen, und folglich nie populär seyn. Die

Philosophie der Philosophen ist demnach nothwendig nur philosophisch, und Philosophie und Popularität bleiben sich vollkommen und ewig entgegengesetzt.

Dieser Beweis ist richtig, und sogar populär; denn es wird nichts anders behauptet, als daß ein jeder nur das sey, was er wirklich ist, und so könnte unter wirklichen Menschen, die das sind, was sie sind, kein Streit über ihn entstehen.

Aber die Frage bliebe noch: was ein jeder denn wirklich sey? und ließe sich hier die Entgegensetzung zwischen Philosoph und NichtPhilosoph aufheben, so könnte auch Ihre Anfoderung noch immer statt finden, und sich vielleicht rechtfertigen lassen.

Sie sind gegenwärtig vertrauter mit den Grundsätzen der Kritik. Es hat Ihnen einleuchtend geschienen, daß in allen nur möglichen Streitigkeiten, wir eigentlich immer über Nichts streiten: nämlich nie über etwas das wirklich ist, sondern das als wirklich nur gedacht wurde, und folglich nur über bloße Gedanken.

Bloße Gedanken sind freilich auch etwas, nämlich wirklich bloße Gedanken. Wir können daher auch über diese nicht streiten, insofern wir sie etwan zu Gegenständen unsers Denkens machen. Denken wir aber etwas, und behaupten wir durch den Gedanken zugleich einen

Gegenstand, so hat der Gedanke nur Wahrheit, wenn der Gegenstand wirklich ist, und wir ihn also durch wirkliche Anschauung auf diesen beziehen können. Wo dies nicht der Fall ist, da bleibt auch der Gedanke in seiner Beziehung leer, d. h. er bezieht sich auf Nichts, und die Anfoderung auf seine Wahrheit ist nichts weiter als eine bloße Täuschung im Urtheile.

Solche Täuschungen haben uns von jeher gedrückt, und den Menschen gegen sich selbst in Widerstreit gebracht. Sie aufheben wollen, heißt alles Philosophiren vernichten. Alles Philosophiren aber besteht im Forschen nach Wahrheit, und das Ende aller Täuschungen, die erkannte Wahrheit, wäre demnach auch das Ende aller Philosophie.

Die Auffoderung zum Philosophiren liegt in der Nothwendigkeit zu urtheilen. Alles Urtheilen aber betrifft das Verhältniß eines Gegenstandes zu unserm Bewusstseyn. Wir bestimmen dies Verhältniß, und wir urtheilen überhaupt, ist eines und dasselbe. Bestimmen wir dies Verhältniß; so suchen wir nichts anders, als Harmonie zwischen uns und dem Gegenstande in der Einheit unsers Bewusstseyns. Aller Gegenstand überhaupt aber ist unsere Welt. Wir suchen also zwischen uns und unsrer Welt Harmonie, und diese Harmonie soll seyn das Verhältniß beider als ein und dasselbe Bewusstseyn.

Suchen wir Harmonie, so suchen wir Verbindung zwischen Entgegengesetzten. Wir suchen aber nur das Verhältniß von Entgegengesetzten zu einem Bewusstseyn, folglich nur ein Erkenntniß ihrer Harmonie. Mithin kann von Entgegengesetzten kein Erkenntniß möglich seyn, d. h. alle Entgegensetzung widerspricht unserm Bewusstseyn, und die Harmonie, die wir suchen zwischen uns und unsrer Welt, kann daher nicht aus realer Entgegensetzung hervorgehen, sondern muß wirklich schon seyn, und soll als solche nur erkannt werden.

Hier offenbarte sich demnach der Grund aller unsrer Täuschungen. Nämlich wir täuschen uns dadurch, daß wir von Entgegensetzungen ausgehen, die doch nothwendig jedem Bewusstseyn widersprechen. Urtheilte ich von uns, ich sey ein Kantianer, und Sie ein AntiKantianer, und urtheilten Sie das gleiche; so giengen wir in unsern Unterhaltungen von Entgegensetzungen aus, und die Reihen unsrer Vorstellungen als ursprünglich geschieden, träfen, in fortgehender Consequenz, nimmer auf einander, und jeder von uns täuschte sich gleich mit dem andern.

Ich erinnere dies mit gutem Vorbedacht, um allen Misverständnissen wo möglich vorzubeugen. Waren Täuschungen auch nothwendig, so sollen sie es darum nicht immer seyn. Eine Täuschung war es, daß die

Erforscher der Wahrheit den Menschen in Leib und Seele schieden, und davon die eine und beste Hälfte unter ihre Obhut nahmen. Dadurch sonderten sie sich aus vom wirklichen Menschen, der sie selbst doch waren und nothwendig blieben, und existirten als Philosophen nur in bloßen Gedanken. Hätten sie je gefragt, wo der Gegenstand für diese Gedanken denn sey? so hätten sie nothwendig den Menschen gefunden, der nicht getrennt ist vom Philosophen. Der Philosoph, der den Menschen seyn lässt, was er ist, und nicht Unterschiede in ihm macht ohne Gegenstand, ist selbst der wirkliche Mensch, und hört insofern auf Philosoph zu seyn. Bezeichnet er aber mit letzterem eine Handlung des Menschen, die nothwendig ist durch Vernunft überhaupt, so muß er sie insofern von einem jeden prädiciren und darum den Philosophen wieder vom Menschen nicht trennen. Daß durch diese Harmonie auch die Philosophie lebendig und anschaulich werden müsse, folgt schon aus ihrer Verbindung mit dem wirklichen Menschen, und eben in dieser Rücksicht wird ihre Anforderung auf Popularität sich rechtfertigen lassen.

Aber der wirkliche Mensch, der sich gutwillig in Leib und Seele scheiden lässt, und diese Täuschung in sich aufnimmt, kann nicht Popularität in der Philosophie fodern, so lange er das Urtheilen noch einem hohen Rathe der SelbstDenker überlässt. Er soll sich selbst in seinem ganzen Wesen repräsentiren, und dadurch eben

den Wahn von Repräsentanten der philosophirenden Vernunft aufheben und vernichten.

Halten sie mich also, mein Freund, nicht für einen kritischen Philosophen, im Gegensatze derer, die etwas anders seyn sollen. Was wir alle wirklich sind, im ganzen Umfange unsers Daseyns, das sind wir wirklich als Menschen, und was wir im Menschen theilen, ist darum nie etwas anders als ein Gedanke ohne Gegenstand. Wir können es nicht. Denn der, welcher den Menschen theilt, ist nothwendig selbst der Mensch, als Einer im ganzen Umfange seines Daseyns. Er theilet also nichts; denn Er und das zu theilende sind eines und dasselbe *).

*) Man hat es immer zugegeben, das menschliche Bewusstseyn sey nur eines und der Mensch in ihm ein Ganzes. Aber, sagte man, wir theilen auch gar nicht den ganzen Menschen, durch den ganzen Menschen; sondern der Verstand nur beobachtet jenen und findet die Unterschiede. Das lässt sich freilich begreifen, wenn ihr einmal einen Verstand habet. Aber woher nahmet ihr ihn doch, wenn nicht der eine und wirkliche Mensch ihn durch Theilung des Theilenden zuerst gefunden hat, und wie vermeidet ihr bei diesem Finden den Widerspruch? Der Verstand, als ein Theil des Menschen ist gerade eben so ein Unding, wie alles was ihr mit ihm und durch ihn theilet. Ich will darum gewiß Niemanden um seinen Verstand bringen. Jeder behalte ihn gern, und bedeute sich nur, daß eine und dieselbe ewige Kraft es ist, die sein ganzes Daseyn ausmacht.]

Der Philosoph ist demnach nur wirklich, insofern er der Mensch ist, und also kann ihm der Nicht-Philosoph nicht entgegengesetzt werden; denn der Mensch ist ein Mensch, und nicht sein Gegentheil zugleich. Treffen beide also in dem zusammen, was sie wirklich sind, so können sie auch in nichts weiter verschieden seyn, weil ihre Verschiedenheit schon als nicht wirklich und folglich als nichts gedacht werden müsste. Der Philosoph müsste sich demnach selbst widersprechen, und keine Wahrheit im Menschen haben, wenn ihm der Nicht-Philosoph sollte entgegengesetzt werden können. Die wahre Ausgleichung beider besteht eigentlich aber darin:

Wir können uns den Menschen nur als praktisch überhaupt denken, und zwar in einer und derselben Thätigkeit seiner selbst. Drückt daher das Philosoph-Seyn eine Handlung des Menschen aus; so kömmt diese Handlung auch nothwendig einem jeden zu; denn es ist in ihm nur eine Thätigkeit überhaupt, durch die er wirklich ist im ganzen Umfange seines Daseyns.

Aber im Begriffe des praktischen Menschen liegt ein unendliches Handeln, und dieses Handeln hat Grade des Unterschiedes in der wirklichen Erweiterung des Handelnden zum Unendlichen. Hier also giebt es Entgegensetzungen des Einen mit sich selbst durch ein fortschreitendes Handeln; aber keine Entgegensetzung des Menschen mit dem Menschen. Nur immer mit sich selbst

kann ein jeder sich vergleichen, und nie mit einem andern. Alle Entgegensetzungen sind daher nur Grade des Unterschiedes in der wirklichen Erweiterung unsrer eignen Thätigkeit, und müssen aus der richtigen Vorstellung vom Menschen überhaupt, als einem practischen Wesen, nothwendig verschwinden. *)

Aber der Mensch ist und handelt überall nur unter Menschen: eine Verknüpfung der Natur, in der wir alle wirklich sind, und alle ewig bleiben müssen. Das thätige Daseyn eines jeden hat also nothwendig eine Beziehung auf das thätige Daseyn aller übrigen, und so wie nur überhaupt Menschen neben einander sind, ist dieses ihr Verhältniß gerade eben so nothwendig als sie nothwendig Menschen sind. Eine höhere und einfachere Wahrheit giebt es nicht. Denn wer irgend etwas wissen und erkennen will, muß selbst zum wenigsten seyn, und dieses wissen und erkennen;

*) Daß wir den Menschen als ein Wesen des Augenblicks denken, ist eben der Grund unsrer Entgegensetzungen, und diese Täuschung werden wir nicht eher vermeiden, als bis wir uns eine richtige Vorstellung von der Zeit verschafft haben. Im Menschen ist nur eine Zeit durch die Identität des Handelnden, und können wir ihn überhaupt nur als handelnd denken; so liegt auch im Begriffe von ihm sein unendliches Seyn. Der Augenblick bleibt in ewiger Erweiterung und mit dieser fallen alle Entgegensetzungen weg.

und jeder ist nur, der er ist, in so fern er unter Menschen ist.

Der Mensch unter Menschen ist demnach das höchste Verhältniß für jede Harmonie, und wo wir immer nur Einheit fodern, in den Wissenschaften, in den Künsten, sie bedeutet überall den Menschen unter Menschen.

Aber der Mensch ist ein freies Wesen, d. h. er ist nur er selbst durch Thätigkeit seiner selbst, oder durch diejenige Kraft, die bloß in ihr selbst angeknüpft ist. Jeder hat also auch nothwendig nur sein eignes SelbstBewusstseyn, und das Verhältniß des Menschen wird dadurch ein Gesetz für den Willen. Das Verhältniß gründet sich auf freie Selbstthätigkeit. Doch ist jeder nur mit allen, oder der Mensch nur unter Menschen. Demnach ist jeder in diesem Verhältnisse sich selbst ein Gesetz.

In dieser Wahrheit liegt die Ansicht über unser ganzes praktisches Daseyn. Der Mensch ist frei, und der freie Mensch nur unter Menschen. Der Mensch ist sich selbst ein Gesetz, heißt demnach nichts anders, als: alle sind es für einen jeden, und ein jeder ist es für alle. Hieraus folgt aber noch dieses:

Das ursprüngliche Verhältniß der Menschen unter einander, als Gesetz für den Willen, ist zugleich eine

Anfoderung an diesen Willen: folglich von allen an einen jeden, und von einem jeden an alle. Was mir demnach Gesetz ist, ist bei allen übrigen eine Anfoderung an mich, und diese Anfoderung begreift mein ganzes thätiges Daseyn.

Aber das ursprüngliche Verhältniß der Menschen unter einander, die freie Thätigkeit eines jeden in Beziehung auf alle übrigen, begreift zugleich ein gegenseitiges Anerkennen dieser Thätigkeit, und wäre ohne dies nicht möglich.

Der Mensch unter Menschen, als sich selbst ein Gesetz, drückt demnach in seinen Handlungen dieses Gesetz aus, wenn sein eignes SelbstErkenntniß auf das SelbstErkenntniß Anderer gerichtet ist. Ich als vernünftiges Wesen mit Freiheit und SelbstBewusstseyn, kündige folglich mich an als ein solches, durch Beziehung meines Handelns auf vernünftige Wesen mit Freiheit und SelbstBewusstseyn, und so erkennen wir uns gegenseitig in unserm Verhältnisse als Menschen.

Ist dies gegenseitige Anerkennen Gesetz für den Willen, weil nur auf die Art der Mensch unter Menschen ist; so ist es auch zugleich eine Anfoderung an den Willen. Alle fodern demnach nothwendig, daß eines jeden thätiges Daseyn Wahrheit und Bedeutung für den Menschen habe, und ein jeder fodert von allen das gleiche Anerkennen seiner That.

Das Gesetz ist allgemein, und darum auch die Anforderung. So wenig sich ein Mensch von sich selbst trennen kann, eben so wenig kann er sich absondern von andern Menschen; denn das eine wäre das andere. Aber die Anforderung ist wechselseitig, und an den Willen gerichtet; mithin geht sie auf ein Handeln. Soll ich mich demnach von den Menschen nicht trennen, so sollen auch sie sich von mir nicht trennen. Mein Daseyn aber ist praktisch, und so das Daseyn aller übrigen, und die gegenseitige Foderung geht daher auf gleichmäßige Erweiterung unsrer Thätigkeit.

Daß unser aller Daseyn nur praktisch ist, das eben macht unser gleiches und ewiges Verhältniß. Es wird nicht, es ist. Alles was daher hervorgeht aus dem praktischen Menschen, muß nothwendig aus diesem Verhältnisse hervorgehen, oder es wäre auch überhaupt nicht. Als Anforderung an den Willen soll daher eines jeden freie Thätigkeit in ihrer fortgehenden, unendlichen Erweiterung, immer der Ausdruck jenes ewig gleichen Verhältnisses seyn. Doch ist die Anforderung wechselseitig, und was mir Gesetz ist, ist Gesetz für einen Jeden.

Der Mensch, als praktisches Wesen, hat also nur sich selbst d. i. den Menschen unter Menschen zum Gesetz seines Nachstrebens. Sein Handeln ist unendlich, mithin auch sein Gegenstand. Aber er han-

delt mit Bewusstseyn, oder nach Zwecken von ihm selbst, demnach ist Er in seinem Handeln sich selbst das Ideal, und jeder, als freies Wesen, hat nothwendig nur sein Ideal, und sucht nur dieses zu realisiren.

Das Ideal eines jeden ist seine eigne freie Selbstthätigkeit, als ein unendliches Handeln: und das Reale eines jeden ist das Wirkliche in der Anschauung als Gefühl seines Daseyns. Sein Ideal realisiren heißt demnach nichts anders als Handeln überhaupt d. i. sich selbst in der Wirklichkeit anschauen. Also liegt im Ideale zugleich sein Realisiren, und so wie jenes gewiß ist, (mein Handeln überhaupt) so ist auch dieses gewiß; denn eines ist das andere.

Aber alle Wirklichkeit ist das Verhältniß in einem Bewusstseyn, d. i. der Mensch und seine Welt. Sein Ideal realisiren heißt folglich: seine Selbstthätigkeit als seine Welt anschauen. Die Welt eines eden soll eines jeden That seyn, und also praktisch aus ihm zur Vollendung hervor gehen.

Aber meine That ist nicht die That eines Andern; doch ist sie die That des Menschen unter Menschen. Meine Welt, die ich anschaue als meine That, soll mithin doch eine Beziehung seyn auf alle vernünftige Wesen, folglich soll meine Anschauung ihre Anschauung, und ihre Anschauung die meinige seyn.

Aber meine That ist nur meine. Alle die sie demnach anschauen, müssen sie anschauen als die meine, und so die Welt eines jeden. Aus einem jeden muß sie hervorgehen, und von allen als seine Welt angeschaut werden.

Dies giebt uns erst die Erklärung von unserm wechselseitigen Verhältniß. Was ein jeder thut, ist für alle übrigen nur Anschauung seiner That, und Niemand brachte sie hervor, als nur er selbst *). Jeder ist daher Schöpfer seiner Welt, und welchem hohen Ideale man auch nachstreben möge, jeder hat doch das höchste und wird es selbst realisiren. Darin eben besteht der Charakter des vernünftigen Wesens. Niemand schafft und bildet den Menschen außer sich, sondern das ist That eines jeden, und was ich immer nur thun möge, ich thue es doch nur mir selbst.

Aber der Mensch unter Menschen bin ich und ist ein jeder, und es ist mein Ideal und das Ideal eines jeden.

*) Dies gilt in strengster Allgemeinheit, und betrifft daher auch das Verhältniß zwischen Herrn und Diener, zwischen Fürsten und Unterthanen. Es hat noch nie ein Mensch unter Menschen befohlen oder einen andern gezwungen. Sondern was jeder that, das that er selbst, und seine That ist nimmer die That eines Andern. Daß wir uns darin bloß täuschen, ist ein Trost für den MenschenFreund; denn so können wir wissen, wohin es mit uns kommen wird, wenn unsre Täuschungen, wie es nothwendig ist, einmal in Wahrheit sich auflösen.

Schauen alle die vollendete That aller an; so ist nur eine That und nur eine Anschauung: Alle in Einem und Einer in Allen.

Ist der Mensch unter Menschen Schöpfer seiner selbst; so geht unsere wechselseitige Anfoderung auch durchaus nur auf wechselseitige Anschauung unsrer Vernünftigkeit. Sie soll eine und dieselbe in allen seyn, und damit sie es sey, hat ein jeder das Ideal des Menschen selbst zu realisiren.

Anschauung unsrer Vernünftigkeit, eines jeden für alle, und aller für einen jeden, ist demnach das allgemeine Gesetz für unsere gegenseitige Mittheilung. Die Voraussetzung dabei ist: Identität der Vernunft. Es giebt keine Vernünfte, sondern der Mensch in seinem praktischen Wesen, oder in seiner ewigen Freiheit, ist einer und derselbe mit Allen. Handelt der Mensch; so handelt das vernünftige Wesen. In den menschlichen Handlungen kann daher nie Unvernunft seyn, denn sie wäre doch nothwendig nur in der Vernunft, welches sich widerspricht. Vernunft und Unvernunft sind darum nicht entgegenzusetzen, sondern ein jeder der handelt, macht stillschweigend die Anfoderung, daß alle übrigen in seiner That die Vernunft anschauen sollen. Wer sie wirklich überall aufzufinden weiß, ist ohne Zweifel der vernünftigere. Er sieht tiefer in den Menschen, und deutet seinen Tumult auf stillen

Frieden, und jede Klage und jeden Schmerz auf nachkommende Freude.

So wie eine Vernunft ist, ist auch eine Welt. Beide sind unzertrennlich durch ihr Verhältniß in einem Bewusstseyn, und beide darum auch Eines in ihrem Seyn überhaupt.

Aber die Welt ist Anschauung des vernünftigen Wesens. Demnach liegt in der Vernunft zugleich ihre Anschauung, und beide sind eines und dasselbe, oder was eben so viel sagt: Die Vernunft ist nur Vernunft in der Anschauung ihrer selbst.

Bin ich wirklich nur Einer im ganzen Umfange meines Daseyns; so giebt es auch für mich nur eine Anschauung meiner selbst, oder nur ein Bewusstseyn meiner selbst. Anschauung und Bewusstseyn sind sich daher nicht entgegengesetzt, sondern völlig eines und dasselbe.

Mein Bewusstseyn bin ich selbst in meiner Anschauung. Ich selbst aber bin freie Thätigkeit, und meine Anschauung also ist Anschauung dieser Thätigkeit, die eben dadurch nur das ist, was sie ist. Demnach sind in der Anschauung das Anschauende und das Angeschaute eines und dasselbe.

Anschauung überhaupt ist Theorie — von dem griechischen Worte θεωρειν — Theorie und Bewusst-

seyn sind sich also nicht entgegengesetzt, sondern ebenfalls das gleiche. Wer aber anschaut, der weiß etwas. Demnach sind Anschauen und Wissen sich auch nicht entgegengesetzt, sondern eines und dasselbe. Unterscheiden wir dennoch beide; so unterscheiden wir bloß nur das Wissen vom Wissen, oder das Anschauen vom Anschauen, und folglich nur die Grade des Lichts und der Deutlichkeit in einem und demselben ungetrennten Bewusstseyn. Setzen wir beide entgegen; so ist es eben so eine Täuschung, als ob wir Krankheit und Gesundheit, Böses und Gutes, Licht und Finsterniß u. s. w. entgegensetzen.

Unser Wissen also ist jederzeit wirkliche Anschauung, und wo diese nicht ist, da ist für uns auch kein Wissen, da ist für uns überhaupt nichts.

Aber ist die Anschauung nur eine überhaupt; so sind die innere und äußere sich auch nicht entgegengesetzt, sondern nur Verhältnisse einer und derselben. Sind die Verhältnisse nicht, so hat die Anschauung Identität, und sie ist vollkommne Anschauung. Die vollkommne Anschauung soll seyn die Anschauung des Menschen unter Menschen, d. h. was ich anschaue soll Anschauung aller, und was alle anschauen soll meine Anschauung seyn. Alsdann ist mein Bewusstseyn und das Bewusstseyn aller vernünftigen Wesen eines und dasselbe.

Mein Bewusstseyn ist mein Wissen, und mein Wissen ist wirkliche Anschauung. Aber ich bin nur Einer in der freien Thätigkeit meiner selbst, und so ist auch mein Wissen als das meinige nur Eines. Es giebt daher im Bewusstseyn keine Entgegensetzung und also auch kein Bewusstseyn vom Bewusstseyn. Wo wir dies sagen, da bezeichnen wir bloß Grade des Unterschiedes in der Deutlichkeit eines und desselben Bewusstseyns.

Die höhere Deutlichkeit und Reinheit in meinem Bewusstseyn ist Annäherung zur vollkommnen Anschauung meiner selbst, als Menschen unter Menschen. Vollkommenheit aber ist Harmonie, und diese findet nur statt in der Freiheit überhaupt d. i. im Ideale. Liegt nun im Ideale, als meiner freien Thätigkeit, zugleich auch das Realisiren dieses Ideals, und ist nur beides eines und dasselbe; so findet die höhere und reinere Anschauung doch statt, in der harmonischen Erweiterung meiner freien Thätigkeit. Diese Thätigkeit ist Ideal, und ihr Gegenstand die Welt. Das Ideal realisiren heißt demnach nichts anders als die Welt idealisiren, und jeder thut das nothwendig, so gewiß er nur handelt. Es hat darum auch noch nie andere Menschen gegeben, als Idealisten und Realisten zugleich, denn beides lässt sich nicht trennen, da es eines und dasselbe ist.

Das Ideal also wird realisirt durch ideale Behandlung eines Gegenstandes. Der Gegenstand ist da,

als Welt überhaupt, und diese — als Vernunft in der Anschauung ihrer selbst. In der Anschauung ist demnach das Angeschaute der reale Ausdruck des Anschauenden und folglich sein Bild. Mithin sieht in der WeltAnschauung das vernünftige Wesen sich selbst, und hierin ist es Eines und ist es überhaupt.

Aber daß ich überhaupt bin, als freie unendliche Thätigkeit, damit ist für die Welt, die mein seyn soll, noch gar nichts gethan. Die Vernunft überhaupt, oder die freie Thätigkeit ist, heißt nur es giebt eine Kraft unendlich zu handeln; und — die Welt überhaupt, oder die Anschauung der Vernunft ist, heißt darum ebenfalls nur, es giebt einen Gegenstand zum unendlichen Behandeln. Das also ist nicht die Vernunft, die überhaupt ist, in dem lebendigen Ausdrucke: Ich bin! sondern deren Seyn Selbstthätigkeit in einem unendlichen Handeln ist. Man kann von ihrem Seyn also das Handeln nicht trennen, sondern darin eben besteht es, und beides ist eines und dasselbe. So auch die Welt, als realer Ausdruck der Vernunft. Daß sie überhaupt Welt ist, in der wirklichen Anschauung, ist nicht die Welt, sondern ihr Seyn besteht darin, daß es durch Selbstthätigkeit der Vernunft, d. i. durch ein unendliches Behandeln des vernünftigen Wesens im ewigen Werden ist. Darum kann man also ihr Seyn und ihr Werden nicht trennen, sondern beides ist in ihr eines und dasselbe.

Sind Seyn und Werden unzertrennlich verbunden; so kann auch nie werden, was wirklich nicht ist. Aber was wirklich ist, das kann nicht nur werden, sondern muß nothwendig auch werden, weil es nur eines und dasselbe ist.

Die Vernunft ist, heißt demnach: sie ist handelnd. Ihr Handeln also wird nicht. Aber ihr Handeln ist unendliche Erweiterung ihrer Kraft, und eben dadurch ist sie ewig im Werden, d. h. ihr Seyn und ihr Werden sind eines und dasselbe.

So auch die Welt, als Ausdruck der Vernunft. Sie ist, und kein Stäubchen kann den Sphären entschwinden, noch ein anderes hervorgehen aus seinem Nichts. Aber sie ist, so wie eine selbstthätig handelnde Vernunft ist. Folglich ist sie überhaupt nur, insofern sie behandelt wird, mithin — insofern ihr Seyn im Werden ist.

Dies führt uns zu der richtigen Vorstellung von Werden. Aus Nichts wird Nichts, denn es ist wirklich Nichts: und alles was je werden kann und soll, das ist jetzt schon wirklich *).

*) Der Umlauf der Sonnen um Sonnen in den unendlichen MilchStraßen ist etwas ganz bestimmtes und kann nicht erst werden. Eben darum können wir ihn wissen, und

Das Seyn der Vernunft, und folglich auch ihr Ausdruck, das Seyn einer Welt, iſt kein Entſtehen in der Zeit, und wird alſo kein Seyn, denn eben zu jedem Werden muß es ſchon ſeyn. Aber Handeln und Behandeltwerden iſt das Weſen von dieſem Seyn, und beide ſind daher im Werden, und ſind eines und daſſelbe.

Die Welt, als Ausdruck der Vernunft, iſt Bild der Vernunft in ihrer SelbſtAnſchauung. Die Vernunft als handelnd, iſt demnach bildend. Mithin iſt alles Werden ein Bilden der Vernunft in der WeltAnſchauung, und folglich ein Bilden ihrer ſelbſt als Welt überhaupt.

Iſt die Vernunft nur bildend, und beſteht darin eben ihr Seyn; ſo iſt die Welt auch nur ihre, inſofern ſie gebildet wird, und eben darin beſteht ihr Seyn. Meine Welt iſt alſo die, die ich bildend hervorbringe, und was nicht meine Anſchauung iſt, iſt darum auch nicht meine Welt.

Die Vernunft iſt, und ſie iſt bildend. In ihr ſelbſt alſo liegt ihre eigene Vollendung, die praktiſch aus ihr hervorgehen wird. Alles iſt demnach, denn

und die ganze Aſtronomie iſt nur Wiſſenſchaft deſſen was iſt. Man würde mich alſo misverſtehen, wenn man den morgenden Tag, als wirklich nichtſeyend, gegen den aufgeſtellten Begriff vom Werden anführen wollte.

das Unendliche ist, und dieses Unendliche ist der Mensch, in der freien selbstthätigen Kraft, die ewig sich bildet als Welt überhaupt.

Der Mensch bildet sich, und bildet seine Welt, ist demnach eines und dasselbe. Aber er ist nur Mensch, in sofern er sich bildet, und hat nur bildend eine Anschauung seiner selbst.

Soviel der Mensch sich bildet, soviel schaut er sich an, denn seine Bildung ist seine Anschauung. Je höher und reiner seine Bildung, je höher und reiner seine Anschauung.

Die bildende Kraft ist nur eine Kraft, und ist die sich selbst bildende Kraft. Also ist auch das Bildende und das Gebildete Eines, und lässt sich keines vom andern trennen.

Die bildende Kraft aber ist ideale Kraft, d. h. Kraft in sich selbst oder selbstthätige Kraft. Sie bildet sich, oder realisiret sich, ist eines und dasselbe. Mithin ist ihre Bildung auch zugleich ihre Erweiterung, und also jede Realisirung zugleich Erhöhung des Ideals.

Die Erhöhung des Ideals, als Bildung durch ein Bilden, oder durch realisirte Thätigkeit, ist Nachbildung dieser Thätigkeit. Die Nachbildung aber, als bloß erhöhete bildende Kraft, wird nothwendig

wieder realisirt, denn die Kraft ist bildend überhaupt, und so fort in's Unendliche. Je mehr Bildung daher im Menschen, je höher und größer wird sein Gegenstand. Jede That erweitert also die Sphäre unsers Handelns, denn Bildung und Nachbildung sind auf das innigste verbunden, und ist keines zu trennen vom andern.

Ist Bildung der Vernunft ihre eigne wirkliche Anschauung; so ist die Nachbildung auch nichts anders als höhere und reinere d. i. nachgebildete Anschauung der Vernunft.

Also die wirkliche Anschauung wird Gegenstand des Nachbildens. In der wirklichen Anschauung aber sind Vernunft und ihr Ausdruck durch die Einheit des Bewusstseyns eines und dasselbe. Der Gegenstand des Nachbildens ist demnach diese Einheit, oder das Verhältniß des Anschauenden und des Angeschauten in einem Bewusstseyn.

Es ist klar, daß vor dieser Nachbildung für den Anschauenden ein solches Verhältniß nicht ist. Die Vernunft bildet sich, oder bildet eine Welt, war eines und dasselbe. Aber eben darum sind in der Anschauung selbst die Vernunft und ihr Ausdruck auch völlig getrennt für den Anschauenden. Das heißt: das Anschauende siehet nur das Angeschaute und nicht

das Anschauen zugleich. Was demnach in der Anschauung für den Anschauenden getrennt ist, Welt und Vernunft, wird durch Nachbildung der Anschauung wieder vereinigt. Beides geht ins Unendliche; denn so nothwendig das vernünftige Wesen seine Welt bildet und anschaut, eben so nothwendig strebt es auch, diese Anschauung zu erhöhen, und in derselben sich als bildend anzuschauen.

Aber Bilden und Nachbilden sind eine und dieselbe Thätigkeit der Vernunft, und es bleibt darum auch in ihnen dieselbe Einheit des Bewusstseyns in immer höhern Graden des Lichts und der Deutlichkeit. Beide, in dieser Einheit, machen das ganze Wesen des Menschen aus, und umfassen eben darum auch das ganze Gebiet der sogenannten Wissenschaften und Künste.

So wie die Vernunft handelt, bildet sie, und bildet sie sich. Etwas anders ist unmöglich, und sie selbst ist sich demnach ein nothwendiges Gesetz ihres Bildens. Aber sie handelt frei, und ihr Bilden ist daher ein freies Bilden. In sofern es dieses ist, ist ihr Gegenstand der höchste Ausdruck ihrer Freiheit, und er heißt Natur. In sofern aber ihr Seyn ein freies Bilden ist, erweitert sich ihr Handeln zu einer immer höhern Fertigkeit, und diese Fertigkeit heißt Kunst, und ihr Gegenstand, die Natur, wird daher ein Gegenstand der Kunst. Man kann beides nie

von einander trennen. So wie der Mensch ist, ist eine Natur, und so wie eine Natur ist, bildet er diese, d. h. er macht sie abhängig von seiner freien Thätigkeit. Unser Organ in allen seinen Modificationen ist uns das Nächste. Wir lernen Sehen und Hören und uns frei bewegen, und in allen diesen ist der Mensch der erste Künstler.

Ich nenne das Bilden überhaupt eine Kunst, und das Nachbilden ein Wissen. Kunst und Wissenschaft müssen demnach im Wesen der Vernunft eben so unzertrennlich seyn, als Bilden und Nachbilden: die Kunst als Praxis, das Wissen als Theorie.

An dieser Eintheilung kann man keinen Anstoß nehmen. Denn das Handeln der Vernunft als eine Kunst zu betrachten, ist für unsere Reflexion eine ganz richtige Vorstellung. Es kommt nur darauf an, jenes Handeln durch unsere Vorstellung nicht zu unterbrechen, sondern als unendlich zu denken. In sofern es ein freies Handeln ist, ist es keine Kunst, sondern Natur und Wesen der Vernunft. Diese Natur soll die Vernunft auch praktisch erreichen, d. i. durch Kunst, und die vollendete Kunst wäre daher nichts anders als die höchste Freiheit des Menschen. In diesem Begriffe fallen Natur und Kunst zusammen, und darum müssen wir auch die Natur als eine vollendete Kunst betrachten. Anders verfahren wir auch nicht in unsern Beob-

achtungen. Wir dachten uns von jeher den Welt-Schöpfer als einen Künstler, der nach Vorstellung von Zwecken das Ganze eingerichtet habe, und hielten also das Bilden einer Welt für eine Kunst. In der Nachbildung unsrer Welt-Anschauung finden wir diesen Künstler in der Einheit unsers Bewusstseyns, da das Anschauende und das Angeschaute eines sind und dasselbe. Was überhaupt ist, das ist als solches vollendet, denn das Seyn kann nicht erst werden. So die Vernunft in ihrer Selbstthätigkeit, und die Welt als ihr Ausdruck. Was aber nur handelnd ist, ist auch nur handelnd vollendet, folglich in's Unendliche hinaus. So die Vernunft als bildende Kraft, und die Welt als ihr Gegenstand.

Nur durch Handeln ist Anschauung möglich: also auch nur durch die Praxis die Theorie. Aber Bilden und Nachbilden sind unzertrennlich, und durch Nachbilden der Anschauung wird das Handeln erweitert; folglich auch die Praxis durch die Theorie. Aber die Vernunft überhaupt ist praktisch, und folglich auch ihr Nachbilden. Die Theorie erweitert sich daher in's Unendliche, dadurch daß sie die Kunst, und die Kunst sie wieder erweitert, und Kunst und Wissenschaft sind darum eine und dieselbe Bildung der Vernunft.

Ist unser Wissen nur Nachbildung der wirklichen Anschauung; so giebt es auch kein Wissen ohne diese

Anschauung, d. h. alles unser Wissen muß auf sie sich beziehen, so wie sie eines ist in ihr durch die Einheit des Bewusstseyns. *)

Bezieht sich unser Wissen auf wirkliche Anschauung, so geschieht es durch ein Bild, welches dem Ausdrucke der Vernunft — dem Bilde in der Anschauung — entsprechen muß. Dieses heißt alsdann das UrBild, jenes das NachBild. Wäre das UrBild nicht unser, und also nicht ein Ausdruck unsrer Vernunft überhaupt; so bliebe uns auch das NachBild von ihm ganz unmöglich: denn dieses ist gar nichts anders, als jenes in seiner Beziehung auf die Vernunft, d. i. die Idealität alles Realen. Von einem Dinge an sich und einem Stoffe der Vorstellung, der uns vom hohen Himmel herab gegeben würde, kann daher, vernünftiger Weise, nicht die Rede seyn.

Im Nachbilden ist die wirkliche Anschauung unser Gegenstand, und die Handlung ist dieselbe freie Thä-

*) Es folgt daraus gar nicht, daß die Erfahrung die Quelle unsers Wissens sey; denn wir begreifen in der Anschauung das Anschauende und das Angeschaute als Eines im Bewusstseyn. Es wird also nur behauptet, daß jedes Handeln der Vernunft auf Anschauung und jede Anschauung wieder auf ein Handeln der Vernunft gehe. Das a priori und a posteriori ist daher Eines im Bewusstseyn, und lässt sich keines vom andern trennen.

tigkeit. Demnach müssen wir das NachBild auch frei hervorbringen (durch Einbildungskraft) und ihm Haltung geben durch wirkliche Anschauung. Diese Haltung, als das Wirkliche in der Anschauung des Nachbildes, wird ebenfalls frei hervorgebracht, und besteht in der Bildung der Töne und ihrer Zeichen, oder in der Sprache überhaupt.

Unsere Sprache, in ihrem ganzen Umfange, ist daher ein Ausdruck der Vernunft, durch den die Nachbildung der wirklichen Anschauung Haltung in uns hat, und selbst wiedet eine wirkliche Anschauung wird. Ich nenne diese Haltung Darstellung der Anschauung, und es giebt daher überall kein Nachbilden der Anschauung, ohne daß es als solches dargestellt, d. i. für den Sinn anschaulich gemacht werde. Der Grund davon liegt darin:

Das Nachbilden überhaupt geht auf die ganze Anschauung in dem Verhältniß zu einem Bewusstseyn, d. i. auf das Anschauende und Angeschaute zugleich. Es ist ein freies Hervorbringen der Einbildungskraft, und folglich ein Handeln der Vernunft. Alles Handeln der Vernunft aber wird nothwendig ein Ausdruck im Gegenstande, und wäre ohne dies kein Handeln. Das Nachbilden also, als freie Selbstthätigkeit, drückt sich aus in einer wirklichen Anschauung, und diese An-

ſchauung iſt der Ton oder die Sprache und ihre Zeichen.

Gehet alles unſer Nachbilden auf wirkliche Anſchauung, ſo muß auch im ganzen Umfange der Sprache kein Wort und kein Zeichen vorkommen können, das nicht von irgend einem Handeln der Vernunft hergenommen wäre, und darum Wahrheit und Bedeutung durch ein wirkliches Gefühl hätte. In dieſer Bedeutung eines Worts kann mithin auch kein einziger Ausdruck abſolut leer ſeyn, ſondern jeder muß in einer Anſchauung ſeinen Gegenſtand finden, oder wäre ſelbſt ganz unmöglich. Es käme daher nur darauf an, daß wir dieſen Gegenſtand immer aufzeigten, und ſo unſern Ausdruck durch Beziehung auf ihn rechtfertigten. Unſere ganze Aufgabe im Nachbilden beſtände alsdann nur darin, für jeden Ausdruck in der Darſtellung das richtige Bild zu wählen, und ihm auf die Art ſeine Wahrheit vollkommen zuzuſichern. Die Vorſtellung von einem goldnen Berge iſt inſofern nicht leer. Sie gründet ſich auf Anſchauung von Gold und Berg, und in dieſer Beziehung beſteht ihre Wahrheit. Verbinden wir aber im Nachbilden, was in der wirklichen Anſchauung nicht verbunden iſt, und fodern gleichwol, daß es ſo ſey: ſo kann auch unſere Foderung nur eine praktiſche Bedeutung haben, und iſt richtig, wenn die Handlung ſich ſelbſt nicht widerſpricht, und folglich ein wirkliches Handeln iſt. Wir wollen alsdann

eine solche wirkliche Anschauung, und bilden daher ihren Gegenstand. Aber theoretisch wäre unsere Foderung so lange nothwendig eine Täuschung, als sie wirklich noch nicht theoretisch, d. i. noch nicht wirkliche Anschauung wäre. So ist es z. B. der Fall mit der Popularität in der Philosophie. Niemand kann uns sagen, wo diese wirklich sey, oder daß dieses und jenes wirklich Popularität sey. Sollte sie sich daher in sich selbst nicht widersprechen, so können wir sie auch nur praktisch begreifen, und werden darum auf der einen Seite unsere Anmaßungen einschränken, und auf der andern unsere Foderung richtiger bestimmen müssen.

Die weitere Untersuchung hierüber soll den Gegenstand meines zweiten Briefes an Sie ausmachen, auf den ich also durch das bisher Gesagte nur habe einleiten wollen. Hier nur noch die Bemerkung:

Im freien Geiste des Menschen konnte ich nicht erst nachsuchen, ob auch die Frage über Popularität wol zuerst darin vorkomme. Sie kommt wirklich darin zuerst vor, wenn sie zuerst aufgegeben wird. Alles greift da in Eines, und von jedem beliebigen Punkte aus umfassen wir das Ganze. Sorge nur jeder dafür, daß er in der Schätzung seiner selbst nicht als ein Fragment erscheine, und suche also wenigstens die Idee des Ganzen zu rechtfertigen. Wer mit Hrn. Schmid und Mellin die Vernunft in alphabetische Wörterbücher ge-

bracht hat, wählt für den Ort der Untersuchung über Popularität den Buchstaben P, und dieser Geist der Ordnung hat seinen Grund in ihrem kategorischen Imperative, indem sie wirklich handeln. Bei mir heißt dieser Imperativ: thue was dir gefällt! und so thue ich allerdinges, und lasse ich darum auch Andere thun.

Philosophisches Journal
einer Gesellschaft
Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben
von
Johann Gottlieb Fichte
und
Friedrich Immanuel Niethammer
der Philosophie Doctoren und Professoren zu Jena.

Siebenten Bandes Zweites Heft.

Jena und Leipzig,
bei Christian Ernst Gabler.
1797.

Innhalt des zehnten Hefts.

I. Allgemeine Uebersicht der neuesten philoso-
phischen Litteratur. S. 105

I.

Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur

Um die neueste Litteratur nicht gänzlich aus den Augen zu verlieren, theile ich hier einige aus Veranlassung derselben gemachte Bemerkungen mit, die vielleicht nicht ganz unnütz seyn werden.

„Er ist ein Idealist, sein System ist ein idealistisches," so sprechen Manche, und glauben, damit den Mann und sein System auf einmal geschlagen zu haben. Lieben Freunde, wenn Ihr wüsstet, daß er nur *insofern* Idealist ist, als er *zugleich* und *ebendesswegen* der strengste und bündigste Realist ist, würdet

Ihr anders reden. — Was ist denn Euer Realismus? worinn besteht er eigentlich? — In der Behauptung: daß Etwas außer Euch — ihr wisst nicht was, noch wie, noch wo — Eure Vorstellungen veranlasse? — Mit Erlaubniß gesagt, dies ist falsch. Ihr habt das nicht aus Euch selbst geschöpft, ihr habt es in irgend einer Schule gehört und sprecht es nach, ohne euch selbst zu verstehen. Euer Realismus ist weit älter, als jene Behauptung, auch liegt er unendlich tiefer, als jene von der obersten Oberfläche abgeschöpfte Erklärung des Ursprungs Eurer Vorstellungen.

An diesen ursprünglichen Realismus verweisen wir euch. Dieser glaubt und will nichts anders, als daß der Gegenstand, den ihr vorstellt, zugleich auch der wirkliche sey. Dieser Satz aber ist nichts anders, als der klare, unverkennbare Idealismus; und so sehr ihr Euch dagegen sträuben mögt, seyd ihr doch alle zusammen geborne Idealisten.

Von diesem Realismus wissen Eure SchulPhilosophen nur desswegen nichts, weil ihnen die menschliche Natur unter einem eiteln Spiel mit Begriffen längst verschwunden ist. Ihr sollt fühlen, daß ihr einer bessern Philosophie werth seyd. Lasst die Todten ihre Todten begraben, ihr aber bewahrt Eure MenschenNatur, deren Tiefe noch keine Philosophie aus Begriffen ergründet hat.

Wenn man hätte voraussehen können, daß blinder Glaube an die Ausdrücke eines Mannes weit mehr vermögen würde, als der Glaube an seine Philosophie selbst, so hätte man bedauern können, daß Kant seine Philosophie, die allen Dogmatismus von Grund aus zerstören sollte, in der Sprache des Dogmatismus vortrug.

„Wir kennen die Dinge an sich nicht," sagt Kant. Wenn einer sagt: ich kenne den Herrn N. N. nicht, so heißt dies soviel: ich weiß gar wohl, daß dieser Herr N. N. in rerum natura existirt, nur ich gerade habe die Ehre nicht, ihn zu kennen. Freilich setzt jener Ausdruck die Existenz der Dinge an sich voraus! Es ist, als ob ein Dogmatiker spräche, der irgend einem Dritten Kants Behauptungen in seiner Sprache verständlich machen wollte.

Nichts destoweniger müsste ein Kantianer, der nicht an Worten hangen bleibt, sondern auf die Sache geht, zwar dem Buchstaben seines Lehrers zuwider, doch seinem Geiste ganz gemäß, behaupten, daß wir wirklich die Dinge, wie sie an sich sind, erkennen, d. h. daß zwischen dem vorgestellten und dem wirklichen Gegenstand gar kein Unterschied statt finde.

Es sollen sich einige rühmen, daß ihr Herr und Meister buchstäblich verstanden seyn will. Es sind Leute, die nicht ahnen, daß auch in dem Buchstaben eines solchen Mannes weit mehr liegt, als sie zu fassen vermögen. Sie begreifen nicht, daß eine kühne Philosophie auch kühn zu sprechen das Recht hat, und daß die WortScheue, mit der sie behaftet sind, nur kleinen Geistern gebührt. — Wenn Kant wirklich nach dem rohen Buchstaben verstanden seyn will, so hat ihn niemand besser verstanden, als Gegner, wie Benedict Stattler, u. a. vor allen andern aber ein gewisser Herr Schäffer, der im Jahr 1792 eine Schrift heraus gab: Inconsequenzen und auffallende Widersprüche in der Kantischen Philosophie, besonders in der Kritik der r. V. Dessau, bey Hofmann, gr. 8. betitelt.

Was heißt aber Geist und Buchstaben? Der Buchstabe für sich ist und bleibt todt. Auch Ihr, Nachbeter, tragt in den Buchstaben eures Herrn einen Geist hinein — nur einen Geist (oder NichtGeist) Eurer Art. Weil ihr also seht, daß man bei'm Philosophiren, man mag sich auch anstellen, wie man will, doch nicht wegkommt, ohne nolens volens selbst zu philosophiren, so sagt doch, daß ihr es thut, philosophirt frei und frank auf eigne Rechnung, und rühmt euch nicht des Buchstabens eines Andern.

Daß übrigens dieser Herr und Meister nicht auf Euch gerechnet hat, ist klar. Sonst hätte er Eure Philosophie bei der Wurzel angegriffen. Diese ist die faule Vernunft, die ein beständiges Verlangen trägt nach Dingen an sich und andern HirnGespinnsten dieser Art. Sagen aber, daß wir die Dinge an sich nicht kennen, (worüber ihr der Philosophie aus eignem Antrieb Euer aufrichtiges Beileid bezeugtet, und die Eingeschränktheit des ErkenntnißVermögens vorschützet), heißt jenes Verlangen nicht ausrotten, sondern nähren und unterhalten.

Zu bedauern also ist hier nichts, als daß auch der Buchstabe dieser Philosophie für die Meisten zu kühn war. Jeder kühne Ausdruck in der Philosophie gränzt an Dogmatismus, weil er etwas vorzustellen sucht, was gar nie Object der Vorstellung seyn kann. Er symbolisirt, was er nicht versinnlichen kann. Nimmt man das Symbol für das Object selbst, so entsteht eine Philosophie, die noch weit abentheuerlicher ist, als die Religion der alten Aegypter oder die Mythologie der Hindus.

Die Dinge an sich sind vor Kant schwerlich in dem Sinne da gewesen, in welchem er von ihnen spricht. Sie sollten nur der Anstoß seyn, den Leser vorerst aus dem Schlummer des Empirismus aufzuwecken, der die Erfahrung durch die Erfahrung, den Mechanismus durch den Mechanismus erklären zu können meint.

„Das Princip des Sinnlichen kann nicht wieder im Sinnlichen, es muß im Uebersinnlichen liegen;" dies sagte Kant, wie es alle wahren Philosophen vor ihm und zugleich mit ihm niemand klarer und vortrefflicher gesagt hat, als Jacobi. — Eben darinn liegt der Charakter alles Sinnlichen, daß es bedingt ist, seinen Grund nicht in sich selbst hat.

Diesen übersinnlichen Grund alles Sinnlichen nun symbolisirte Kant durch den Ausdruck: Dinge an sich — ein Ausdruck, der wie alle symbolischen Ausdrücke einen Widerspruch in sich schließt, weil er das Unbedingte durch ein Bedingtes darzustellen, das Unendliche endlich zu machen sucht. Solche widersprechende (ungereimte) Ausdrücke aber sind die einzigen, wodurch wir überhaupt Ideen darzustellen vermögen. Was unästhetische Köpfe aus einem solchen Wort machen können, weiß man längst. Plato erschöpft sich in Worten um es auszudrücken, daß die Ideen ein Seyn enthalten, das weit über alles empirische Daseyn hinweg reicht. Nichts desto weniger kann man noch heut zu Tage den Beweis hören, daß Plato's Ideen wirkliche Substanzen seyen, gerade so wie Kants Dinge an sich. (Man s. Plessing's Memnonium, und andre Schriften.)

Eine merkwürdige Stelle hierüber findet sich in Kant's Streitschrift gegen Herrn Eberhard, (über eine Entdeckung ꝛc. S. 55, 561): „daß wir auf

Dinge an sich kommen müssen (bei Erklärung der Vorstellungen), ist die beständige Behauptung der Kritik, nur daß sie diesen Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen als Gegenständen der Sinne, sondern in etwas Uebersinnlichem sucht, was jenem zum Grunde liegt, und wovon wir keine, (versteht sich, wie immer, theoretische, kategorische, auf ein Daseyn gehende), Erkenntniß haben. Sie sagt, die Gegenstände als Dinge an sich geben den Stoff zu empirischen Anschauungen, (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäß zu bestimmen), aber sie sind nicht der Stoff derselben."

Es ist offenbar, daß die Dinge an sich hier nichts, als die Idee eines übersinnlichen Grundes der Vorstellungen bezeichnen; sie enthalten nur den Grund, das Vorstellungsvermögen sinnlich zu bestimmen. Ohne dieses Bestimmen würden wir uns selbst dieses übersinnlichen Grundes nicht bewusst werden. In dieser Handlung des Bestimmens (unsrer selbst) erst scheiden sich die beiden Welten, die sinnliche (reale der Erscheinungen) und die übersinnliche (ideale, der Dinge an sich).

Ich weiß gar wohl, daß Kant in seiner theoretischen Philosophie dieses übersinnliche Princip, nach

welchem alle Vorstellungen construirt werden, gänzlich unbestimmt lässt. Irgendwo stellt er dem Materialismus als Hypothese in polemischer Absicht die Behauptung entgegen: es könnte wohl seyn, daß das intelligible Subsrat der Materie und des Denkens Eins und dasselbe wäre.

In Herrn Schulz Erläuterungen ꝛc. erinnre ich mich, gelesen zu haben: das, was uns zu Vorstellungen bestimme, möchte wohl von der Seele selbst so sehr verschieden nicht seyn. — Hier ist freilich alles ungewiß und schwankend.

Auch lässt Kant im Verfolg seines Systems der theoretischen Philosophie alles unerklärt, was sich nur aus jenem ursprünglich-innern Princip alles Vorstellens, (das er nirgends zu bestimmen versucht hat), erklären lässt. Ich will davon nur Ein Beispiel anführen.

Die Kategorieen leitet er ab von den formalen Functionen des Verstandes (im logischen Gebrauch), die selbst einer höhern Ableitung bedürfen, und vielmehr umgekehrt von den Kategorieen abgeleitet werden sollten. Nachdem er die Tafel der Kategorieen aufgestellt hat, fährt er also fort: „über dieselbe lassen sich artige Betrachtungen anstellen, die vielleicht erhebliche „Folgen in Ansehung der wissenschaftli-

„chen Form aller VernunftErkenntnisse „haben könnten;" namentlich, „daß allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorieen jeder Classe, nämlich drei sind, welches zum Nachdenken auffodert, da sonst alle Eintheilung der Begriffe — (nach dem Satze des Widerspruchs) — Dichotomie seyn muß. Dazu kommt aber noch, daß die dritte Kategorie jeder Classe allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten, (also synthetisch) entspringt."

Jedermann sieht ein, daß in dieser Tafel der Kategorieen die ursprüngliche Form, nach welcher der Geist in allen seinen Constructionen verfährt, anschaulich und mit mathematischer Präcision vorgelegt ist. Daß aber der menschliche Geist überhaupt genöthigt ist, alles, was er anschaut und erkennt, aus Entgegengesetzten zu construiren, davon sieht man den Grund nicht ein, ohne den ursprünglichen Dualismus im menschlichen Geiste aufzudecken, den Kant in seiner praktischen Philosophie aufgestellt, in seiner theoretischen aber überall nur vorausgesetzt hat.

Betrachtungen dieser Art sind keine Philosophischen Grübeleien; denn so tief ihr Grund liegt, so weit erstreckt sich ihre Ausdehnung. Jene beiden Kategorieen, von denen Kant spricht, sind HauptAeste eines und desselben Stamms, die sich in unendlichen Verzweigungen über die ganze Natur ausbreiten. Nicht

nur die Möglichkeit einer Materie und eines WeltSystems überhaupt, sondern auch der ganze Mechanismus und Organismus der Natur führt uns auf jene Duplicität der Principien zurück. Es wird z. B. vielleicht noch bewiesen werden, daß alle sogenannten wunderbaren (d. h. noch nicht erklärten) Erscheinungen der Natur auf WechselWirkungen fester Körper mit jenem bis jetzt großentheils unbekannten Fluidum entspringen, das unser PlanetenSystem, und ohne Zweifel den ganzen WeltRaum erfüllt; was wir aber von diesem Fluidum wissen, ist, daß es unter den mannichfaltigsten Formen, aber als thätig immer nur in seiner Trennung (in positive und negative Materien) erscheint.

Man hat die Kategoreen-Tafel unzähligemal abgeschrieben, und abdrucken und wieder abdrucken lassen, und allerhand formales Unwesen damit getrieben; aber von dem reellen Gebrauch derselben, den Kant hoffte, wenn er die Aufstellung derselben für ein Verdienst um alle Wissenschaften ausgab, hat man bis jetzt noch wenig verstanden.

Ich kehre zurück. In der theoretischen Philosophie Kants ist das übersinnliche Princip alles Vorstellens nur angedeutet. In der praktischen Philosophie aber erscheint auf einmal als Princip unsers Handelns — die Autonomie des Willens, und als das einzige Uebersinnliche, wovon wir Gewissheit ha-

ben, die Freiheit in uns. Hier also löst sich das Räthsel. Wenn daher Reinhold, (dessen Abhandlung: Gegenwärtiger Zustand der Metaphysik, im 2ten Theil seiner Verm. Schriften, die voranstehenden Bemerkungen veranlasst hat), fragt: ob der von Fichte zuerst in seinem ganzen Umfang aufgestellte transscendentale Idealismus derselbe mit dem Kantischen sey, oder von ihm in der GrundBehauptung abweiche, daß das Princip der Vorstellungen lediglich ein inneres, (also gar nicht in Etwas vom Ich verschiednem zu suchen) sey? — so ist die Antwort auf diese Frage, dem bisherigen zufolge, diese:

Beide Philosophen sind einig in der Behauptung, daß der Grund unsrer Vorstellungen nicht im Sinnlichen, sondern im Uebersinnlichen liege. Diesen übersinnlichen Grund muß Kant in der theoretischen Philosophie symbolisiren, und spricht daher von Dingen an sich, als solchen, die den Stoff zu unsern Vorstellungen geben. Dieser symbolischen Darstellung kann Fichte entbehren, weil er die theoretische Philosophie nicht, wie Kant, getrennt von der praktischen behandelt. Denn eben darinn besteht das eigenthümliche Verdienst des Letztern, daß er das Princip, das Kant an die Spitze der praktischen Philosophie stellt, (die Autonomie des Willens) zum Princip der gesammten Philosophie erweitert, und dadurch der Stifter einer Philosophie wird, die man mit

Recht die höhere Philosophie heißen kann, weil sie ihrem Geiste nach weder theoretisch noch praktisch allein, sondern beides zugleich ist.

Reinhold selbst erklärt (in der angef. Schrift S. XI XII der Vorr.): es sey nicht sein Zweck gewesen, diesen Idealismus in seinem ganzen Umfang darzustellen. Was er vorzüglich daran heraushebt, ist, daß das Princip desselben außerhalb der bloß theoretischen Philosophie liege. „Sinnlichkeit und Verstand, sagt er, sind nur in Bezug auf ein Nicht-Ich denkbar, welches keineswegs durch Sinnlichkeit und Verstand gesetzt, sondern nur vorausgesetzt wird." [Man wird diese Stelle nicht misverstehen. Streng genommen, setzen weder Verstand noch Sinnlichkeit ein Object voraus, denn die Welt der Objecte ist selbst nichts anders, als unsre ursprüngliche Sinnlichkeit und unser ursprünglicher Verstand. Der Verstand setzt weder das Object, noch das Object den Verstand, (als ruhendes Vermögen] voraus. Der Verstand (in construirender Thätigkeit) und das Object sind Eins und dasselbe, und unzertrennlich. Reinhold will nur so viel sagen: Sinnlichkeit und Verstand sind ohne Object (das durch sie entsteht) nicht denkbar, wie aus dem Gegensatz erhellt:] „Reine Vernunft aber ist absolute Thätigkeit." Man kann allerdings unter reiner Vernunft theoretische sowohl als praktische Vernunft verstehen, allein die erstere ist nicht absolute Thätig-

keit, ſondern ſelbſt nur die (durch praktiſche Vernunft) geſteigerte Einbildungskraft: alſo ſcheint Reinhold hier unter reiner Vernunft die praktiſche zu verſtehen. Dann aber fragt es ſich, wie dieſe Stelle (reine Vernunft iſt absolute Thätigkeit") mit den nachherigen Bemerkungen über die Kantiſchen Begriffe von der Freiheit des Willens vereinbar ſey? In dieſen wird behauptet, die Freiheit des Willens ſey von der reinen (praktiſchen) Vernunft total verſchieden. Ich weiß zwar nicht, wie eine vom Willen, der doch ſelbſt geſetzgebend ſeyn ſoll, verſchiedene praktiſche (d. h. geſetzgebende) Vernunft gedacht werden könne? Doch davon nachher. — Es ſey dem, wie ihm wolle, aus dem folgenden iſt auf jeden Fall klar, daß der Verf. ſich auf den praktiſchen StandPunkt des Idealiſmus geſtellt hat, und den theoretiſchen StandPunkt beiſeite läſſt.

„Das Ich ſetzt ſich ſelbſt ein NichtIch entgegen. Durch dieſelbe abſolute Thätigkeit, (durch welche das Ich ſich ſelbſt ſetzt), wird das NichtIch als ſolches geſetzt. Der Satz, der dieſes ausdrückt, ſtellt die urſprüngliche Antitheſis auf: Das Ich ſetzt ſich ſelbſt ein NichtIch entgegen, oder, durch das Ich wird das NichtIch ſchlechthin geſetzt." — Angenommen, daß ſich jemand aus dieſer Stelle einen vollſtändigen Begriff des transſcendentalen Idealiſmus machen woll-

te, so könnte er den Satz: das Ich setzt sich ein Nicht-Ich schlechthin entgegen, nicht anders, als so, verstehen: das Ich setzt sich ein NichtIch in der Idee entgegen. Damit aber wäre offenbar für die Erklärung der Nothwendigkeit unsrer objectiven Vorstellungen nichts gewonnen.

Denn jene Handlung des Entgegensetzens ist eine freie, mit Bewusstseyn begleitete, keine ursprüngliche, also auch keine nothwendige Handlung. Allerdings setzt das Ich das NichtIch sich entgegen, und indem es dies thut, wird es ebendamit praktisch, aber es kann dies nicht thun, also auch nicht praktisch werden, ohne das NichtIch, oder ohne sich selbst, als beschränkt durch das NichtIch vorauszusetzen. Das Gefühl dieses Beschränktseyns entsteht allerdings erst durch jene Handlung des Entgegensetzens, aber jenes Gefühl konnte nicht entstehen, wenn jene Beschränktheit nicht ursprünglich und real war. Daß also das Ich praktisch werde (und davon ist hier die Rede), dazu gehört zweierlei: 1) daß das Ich in seinen Vorstellungen beschränkt sey; [das Ich aber ist beschränkt, nicht etwa, wie ein Object, dadurch, daß ihm seine Schranke ohne sein Zuthun, durch ein Aeußeres bestimmt ist, sondern dadurch, daß es sich selbst als beschränkt fühlt, (denn überhaupt ist ein Ich nichts, als was es in sich anschaut oder fühlt); es kann sich aber nicht als beschränkt fühlen, ohne sich

die Schranke ideal entgegenzusetzen, also] 2) daß es sich die Schranke (das NichtIch) entgegensetze. Dies kann es aber hier wiederum nicht, ohne daß es real beschränkt sey.

Also sehen wir uns hier in einem unvermeidlichen Cirkel befangen, der, streng und richtig aufgefasst, uns auf Einmal die Natur unsers Geistes aufschließt, und unversehens zum höchsten StandPunkt des transscendentalen Idealismus erhebt.

„Wir können nicht ideal handeln, wir können uns die ursprüngliche Schranke nicht entgegensetzen, ohne real beschränkt zu seyn: und umgekehrt, wir sind nicht real beschränkt, ohne diese Beschränktheit zu fühlen, d. h. ohne sie uns ideal entgegenzusetzen". Also zeigt sich, daß jene Handlung, wodurch wir (passiv) beschränkt werden, und die andre, wodurch wir (activ) uns selbst beschränken, indem wir uns die Schranke entgegensetzen, Eine und dieselbe Handlung unsers Geistes ist, daß wir also in einer und derselben Handlung zugleich passiv und activ, zugleich bestimmt und bestimmend sind, kurz, daß Eine und dieselbe Handlung Realität (Nothwendigkeit) und Idealität (Freiheit) in sich vereinigt.

Soviel ich weiß, (und jeder darf sagen, was er zu wissen überzeugt ist), ist das der Kern des trans-

scendentalen Idealismus. Denn nun ist offenbar, daß die ursprüngliche Natur des Geistes in jener absoluten Identität des Thuns und des Leidens besteht, daß daraus eigentlich jenes wunderbare Phänomen, das bisher noch keine Philosophie erklärt hat, das Phänomen des Gefühls, (des Sinnlich-Geistigen in uns), hervorgeht, und daß jene ursprüngliche WechselWirkung mit uns selbst eigentlich das innre Princip unsrer Vorstellungen ist, das bisher alle wahren Philosophen, obgleich großentheils vergeblich, gesucht haben.

Da nun Reinhold nur die Eine jener Handlungen, welche beide zusammen und in ihrer absolutesten Vereinigung das eigentliche Triebwerk unsrer ganzen geistigen Thätigkeit sind, aufgefasst hat, da ferner jene beiden Handlungen, die der Idealismus als Eine zusammenfasst, nur wechselseitig durch einander Sinn und Bedeutung erhalten, so ist begreiflich, daß sich aus seiner Darstellung dieses Systems kein vollständiger Begriff desselben abstrahiren lässt.

„Das Ich setzt sich das NichtIch schlechthin entgegen," durch diesen Satz wird bloß eine ideale Handlung ausgedrückt; dieser Satz aber, als Princip der Erklärung des Ursprungs unsrer Vorstellungen (und als solches wird er von dem

Verf. aufgestellt) ist völlig unverständlich, so lange er in dieser Einseitigkeit aufgestellt wird. Denn man begreift nicht, wie durch eine lediglich ideale Entgegensetzung reale Vorstellungen entstehen sollen.

Der Satz: „Das Ich setzt sich das NichtIch schlechthin entgegen," ist theoretisch ganz falsch. Der Idealismus der theoretischen Philosophie ist völlig antidualistisch, er behauptet die absolute Identität des Objects und Subjects in der Vorstellung; wenn man den Idealisten fragt, was das Object sey, antwortet er, ich selbst in meinem endlichen Produciren. Auch ist es, theoretisch betrachtet, falsch, daß sich das Ich das NichtIch schlechthin entgegensetze; vielmehr wird in der theoretischen Philosophie als Bedingung des Objects eine Affection des Ich's vorausgesetzt. Aus der bloßen Affection aber läßt sich die Vorstellung nicht erklären, es gehört dazu eine ursprüngliche Vereinigung von Thätigkeit und von Leiden, d. h. eine sich selbst afficirende sich selbst bestimmende Natur.

Diese Bemerkungen alle zusammen stehen hier — nicht des Mannes wegen, dessen Abhandlung sie veranlasst hat, sondern Andrer wegen, bei denen Auctorität überhaupt und namentlich diese Auctorität an-

statt aller Gründe gelten könnte. Da man es täglich noch hören kann, die WissenschaftsLehre enthalte nicht den ausschweifendsten, sondern in der That den unsinnigsten Idealismus — der alle Nothwendigkeit unsrer objectiven Vorstellungen aufheben würde; und da die einseitige Darstellung dieses Systems, (wenn es nämlich vom praktischen StandPunkt aus allein dargestellt wird), und Sätze wie der: das Ich setzt sich das NichtIch schlechthin entgegen, theoretisch verstanden — allerdings die Idee eines solchen Idealismus bei Unwissenden aufregen, so kann es nicht unnütz seyn, jene Einseitigkeit aufzudecken, nicht um die WissenschaftsLehre gegen solche Erklärungen zu schützen, (das thut sie selbst am besten) sondern nur etwa um sich selbst und andern GleichDenkenden die Uebelkeiten zu ersparen, die man unwillkürlich empfindet, wenn man etwa zufälliger Weise in einem Journal auf solche Urtheile stößt, oder Eines dergleichen in Gesprächen wiederholen hört. Denn übrigens ist es Zeit, daß man nicht immer wieder wegen der Schwachen im Lande zum Alphabet der Philosophie zurückkehre, um so mehr, da der Weg, den diese Philosophie noch vor sich hat, groß genug, und sogar die erklärten Feinde, die sie im Rücken läßt, von ganz kleiner Bedeutung sind.

Nur durch jene ursprüngliche Identität des Theoretischen und Praktischen in

uns *) werden die Affectionen in uns zu Gedanken, die Gedanken zu Affectionen, das Reale ideal, das Ideale real. Ohne dieselbe zum Princip unsrer ganzen Philosophie zu machen, können wir zwar den Lehrling an die ursprünglichen theoretischen Handlungen des Geistes verweisen, aber ohne diesen Handlungen jemals eine andre als lediglich ideale Bedeutung zu verschaffen. Wir können, gleich der Einzig möglichen StandPunktsLehre, (so heißt bei Reinhold die Lehre des Hrn. Beck in Halle,) den Leser oder Zuhörer, bitten flehen und ermahnen, ursprünglich vorzustellen, sich in den StandPunkt des ursprünglichen Vorstellens, und wenn es desshalb nöthig seyn sollte, gar auf einen andern Weltkörper zu versetzen, wo uns lauter neue Objecte vorkommen, für die wir noch keinen Begriff haben; — wir können das alles bis in's unendliche fort wiederholen, uns ewig in diesem Kreis von Worten herumdrehen, und aller Ohren damit ermüden, ohne gewiß zu seyn, daß irgend jemand uns versteht; denn, trifft es sich etwa, daß jemand mit jenen Worten Sinn verbindet, so geschieht dies nur desswegen, weil er schon zum voraus weiß, was wir sagen wollen. Daß jenes ursprüngliche Vorstellen — jenes ursprüngliche Construiren — nicht bloß ideal, sondern real und

*) Ich muß hierüber auf das 6te Heft verweisen, wo diese Behauptung aus Principien abgeleitet ist.

ursprünglich-nothwendig sey, kann ich niemand begreiflich machen, ohne ihm das innre Princip alles Vorstellens und Construirens aufzuschließen. Dieses innre Princip aber ist nichts andres, als das ursprüngliche Handeln des Geistes auf sich selbst. Die ursprüngliche Autonomie, welche vom theoretischen StandPunkt aus angesehen, ein Vorstellen oder, was dasselbe ist, ein Construiren endlicher Dinge, vom praktischen StandPunkt aus ein Wollen ist.

Jenes ursprüngliche SelbstBestimmen des Geistes nun kann ich allerdings in einem Grundsatze ausdrücken. Dieser Grundsatz aber ist in Bezug auf den, mit dem ich rede, nothwendig ein Postulat, d.h. ich muß von ihm fodern, daß er in diesem Augenblicke von aller Materie des Vorstellens und Wollens abstrahire, um sich selbst in seinem absoluten Handeln auf sich selbst anzuschauen. Diese Foderung zu machen bin ich berechtigt, weil sie keine lediglich theoretische Foderung ist; wer sie nicht zu erfüllen vermag, der sollte sie wenigstens erfüllen können: denn das moralische Gesetz fodert von ihm eine HandlungsWeise, für die er (wie das auch bei den meisten Menschen der Fall ist,) gar keinen Sinn haben kann, ohne seiner ursprünglichen Geistigkeit bewußt zu werden; es hält ihm einen absoluten Zustand, zu dem er gelangen soll, als eine Idee vor,

die er gar nicht verstehen könnte, hätte er nicht (um in Plato's Sprache mich auszudrücken) in der intellectualen Welt (d. h. in sich selbst, als geistigem Wesen) ihr UrBild angeschaut.

Dagegen eine lediglich theoretische Foderung, z. B. sich in den StandPunkt des ursprünglichen Vorstellens, und zu dessen Behuf etwa gar auf einen fremden Planeten zu versetzen, gar keine Nothwendigkeit bei sich führt; denn wer die Nothwendigkeit davon einsieht, der hat jene Foderung (ursprünglich vorzustellen) schon längst und von selbst erfüllt; wo sie also verstanden wird, kommt sie zu spät, und wo sie zu rechter Zeit kommt, wird sie nicht verstanden *)

*) Den klarsten Beweis davon giebt das Schicksal, das Herrn Becks Philosophie bisher gehabt hat. Es war erfreulich zu sehen, wie Leute, die von der Kritik der reinen Vernunft auch nicht den ersten Perioden verstanden hatten, nach Erscheinung der StandPunktsLehre athemlos gelaufen kamen, um zu versichern, gerade so und nicht anders hätten sie Kant längst verstanden. — Das habt Ihr in Eure Seele gelogen, seichte Köpfe! Euer ganzes Wesen sträubt sich gegen ein solches System, und Euer unwillkürlicher Respect für Kants Namen ist viel zu blind, als daß ihr ihm auch jetzt noch ein solches System zutrauen könntet, das Euch wie barer Unsinn klingt und klingen muß. Dies sieht man aus den bescheidnen Einwürfen, mit denen ihr Eurem beklommnen Herzen Luft gemacht habt. — Einer von Euch, der sonst seine Unwissenheit durch ein vor

denn gesetzt auch, daß irgend jemand gutmüthig genug wäre, jene GeistesOperation gewaltthätiger Weise vornehmen zu wollen, so wüsste er doch nicht, wie er das angreifen sollte, und wäre nach vollbrachtem Versuch wo möglich noch dummer über sich selbst, als vorher.

Die Sache ist diese: das ursprüngliche Vorstellen ist Etwas, was, wenn es verstanden werden soll, selbst noch abgeleitet werden muß. Versicherungen, wie folgende: — „es komme dabei nicht auf die Erklärung an, was ein Object, was ursprünglich, und was sich vorstellen heiße; — auf die Frage: was ursprünglich vorstellen heiße, gebühre gar keine Antwort, die rechte Antwort darauf sey das ursprüngliche Vorstellen selbst;" — Versicherungen dieser Art wären ganz gut, wenn das Postulat in sich selbst mathematische Evidenz hätte.

Ohne Zweifel erwiedert die StandPunktsLehre: wer meine Anmuthung nicht a priori versteht, oder, wer nicht einsieht, daß sie die erste Bedingung alles Philosophirens ist, für den ist sie gar nicht gemacht, und

nehmes Lächeln zu verbergen sucht, fragte (das erstemal daß er ehrlich herausgesagt, was ihm auf dem Herzen lag), ganz ängstlich Herrn Beck: Wenn etwa ein Blitzstrahl aus den Wolken niederführe, und (wo Gott für sei!) den Herrn Beck zerschmetterte — ob dies auch zu seinem ursprünglichen Vorstellen gehören würde!!

wer dies erklärt, erklärt eben damit, daß er kein Philosoph ist und seyn kann. Diese Strenge gegen das ignavum pecus ist recht und billig, und der empirische ProbirStein der wahren Philosophie ist ohne Zweifel der, daß sie allen geistlosen Menschen, so viel ihrer sind, schlechterdings unverständlich sey. Allein dann sollte sich die StandPunktsLehre wenigstens nicht rühmen, „jedermänniglich zeigen zu können, daß, wenn seine Vorstellungsart nicht mit der ihrigen übereinstimmt, er sicherlich gar nichts in philosophischen Dingen wisse, er möge sich nun einen dogmatischen, skeptischen oder kritischen Philosophen nennen.“ — Es giebt nur Eine Art von Postulaten, die zwingende Kraft haben, die der Mathematik; weil sie zugleich in der äußern Anschauung darstellbar sind. Theoretische Postulate in der Philosophie aber, (da sie eine nur dem innern Sinn verständliche Construction fodern), können ihre zwingende Kraft nur durch Verwandtschaft mit moralischen Foderungen erhalten, weil diese kategorisch, also selbst nöthigend sind *). Eine solche Verwandtschaft findet sich nun bei dem Postulat: ursprünglich vorzustellen, ganz und gar nicht. Es ist also auch kein Postulat, denn es enthält nichts, was sich allgemeingültig fodern läßt. Das ursprüngliche Vorstellen ist über-

*) Ich verweise deßhalb den Leser auf den Anhang, der dieser Abhandlung beigefügt ist.

Haupt kein Postulat, sondern eine Aufgabe in der Philosophie.

Ein Postulat, das als solches an die Spitze der Philosophie gestellt werden könnte, müsste nicht bloß theoretisch seyn, es müsste zugleich eine praktische Seite haben, es müsste theoretisch und praktisch zugleich seyn. Dies ergiebt sich schon aus dem Bisherigen. Es hat aber noch ein besonderes Interesse, daß kein lediglich theoretisches Postulat Princip der Philosophie sey.

Philosophie nämlich ist nicht selbst Wissenschaft, die man, wie jede andre, erlernen kann, sondern sie ist der wissenschaftliche Geist, den man zum Lernen schon mitbringen muß, wenn dasselbe nicht in ein lediglich historisches Wissen ausschlagen soll. Philosophie ist daher nicht nur Instrument, sondern zugleich Werk der Cultur und der Erziehung. Sie soll etwas unterscheidendes vor andern Wissenschaften haben. Dieses Unterscheidende besteht darin, daß Freiheit und Selbstthätigkeit an ihr weit mehr, als an allen andern Wissenschaften, Antheil haben. Die Philosophie eines Menschen soll zugleich das Maaß seiner Cultur seyn, und umgekehrt, sie soll selbst wieder dienen, den Menschen zu erziehen. Wenn nun die Philosophie eine Wissenschaft ist, welche zu verstehen ein gewisser Grad der GeistesFreiheit erfodert wird, so kann

sie nicht jedermanns Ding seyn, d. h. sie kann nicht von einem theoretisch-allgemein und a priori gültigen Postulat ausgehen. Sie muß in ihrem ersten Postulat schon etwas enthalten, was gewisse Menschen auf immer von ihr ausschließt. Sie muß in ihren ersten Principien schon intolerant seyn. Sie muß nicht nur die müssigen Köpfe abwehren, die unter einem auswendig gelernten Jargon von SchulWörtern ihre GeistesArmuth zu verbergen suchen, sondern sie muß auch arbeiten, daß die Acten sobald wie möglich geschlossen werden, damit künftig alle fähigen Köpfe zu Wissenschaften eilen, die unmittelbarer noch in's Leben eingreifen. Sie muß daher suchen, daß sie selbst in's Leben (durch Erziehung und Bildung) übergehe, und künftig nicht mehr gelehrt und gelernt zu werden brauche. Sie muß daher von einem Princip ausgehen, das, ob es gleich nicht allgemeingeltend ist, doch allgemeingeltend seyn sollte. Damit sie Gewalt habe, selbst über geistlose Menschen, muß sie in ihren ersten Principien schon ein praktisches Interesse (sacri quid) haben. Sie muß mit einem Postulate beginnen, das mit den praktisch allgemeingültigen Foderungen: seiner selbst, als eines geistigen Wesen, bewusst zu seyn, allen Empirismus, als Princip, in sich zu vernichten, Eins und dasselbe ist, oder vielmehr den ersten Grund für sie alle enthält.

Es ist von alten Zeiten her so gewesen, daß das heilige Feuer der Philosophie von reinen Händen be-

wahrt wurde. In den herrlichsten Staaten der alten Welt hatten die ersten Stifter, d. h. die ersten Weisen derselben, die Wahrheit vor den Profanen, d. h. Unwürdigen, durch Mysterien zu verbergen gesucht. Als die Cultur im Lauf der Zeit weiter fortschritt, und einzelne Köpfe über die Schranken jener ursprünglichen Einrichtungen hinausstrebten, errichteten sie philosophische Schulen, nicht um Philosophie dem Gedächtniß anzuvertrauen, sondern um durch sie die Jugend zu erziehen. Auch in diesen Schulen herrschte lange noch der Unterschied esoterischer und exoterischer Philosophie. Zu derselben Zeit, als durch die Sophisten in Griechenland die Philosophie zur Profession und zum Erwerbmittel herabsank, sank auch der Staat von seiner ehemaligen Höhe, und die Philosophie erstarb in der elenden Kunst zu überreden und durch Scheingründe zu betrügen.

Gesetzt aber, die Philosophie hätte kein solches Interesse in Bezug auf die Menschheit, gesetzt, sie wäre bloß Beschäftigung des Kopfes, (die doch wohl eigner Art seyn muß, da die Menschen nach so vielen mislungenen Versuchen immer wieder von vorne anfangen, zu philosophiren), so fodert doch das wissenschaftliche Interesse, daß das Princip der Philosophie nicht ein lediglich theoretisches sey.

Denn 1) die theoretischen Handlungen des menschlichen Geistes selbst erhalten erst im Gegensatz ge-

gen die praktischen, reale Bedeutung. Daß die ursprünglichen Handlungen des Geistes nothwendig sind, dessen werden wir nur im Gegensatz gegen die Willkür der freien Handlungen inne. Daß aber deßwegen der Geist in seinem Vorstellen nicht lediglich passiv sey, und seyn könne, dessen werden wir wiederum nicht anders inne, als dadurch, daß er diese Passivität denkt, d. h. daß er sich über sie erhebt, oder mit andern Worten, daß er frei handelt. Nun ist aber das Problem der theoretischen Philosophie eben dieses, in Erklärung der Vorstellung Nothwendigkeit und Freiheit, Zwang und Selbstthätigkeit, Passivität und Activität zu vereinigen; denn woferne wir das Leiden der Thätigkeit oder die Thätigkeit dem Leiden aufopfern, gerathen wir im erstern Fall in einen dogmatischen Idealismus, im letztern in einen dogmatischen Realismus (oder Empirismus), zwei Systeme, die beide gleich falsch sind. Gehen wir also etwa so wie die einzig-mögliche StandPunkts-Lehre von einem lediglich theoretischen Actus aus, so wird es uns unmöglich seyn, das Gefühl der Nothwendigkeit, wovon alle objectiven Vorstellungen begleitet sind, zu erklären, und so sehr wir auch dagegen protestiren mögen, werden sich doch jene ursprünglichen Handlungen in lediglich ideale auflösen. Die StandPunktsLehre mag immerhin erinnern: „es sey bei ihr gar nicht die Rede von einer ursprünglichen Vorstellung, denn die Vorstellung setze schon den Gegenstand voraus, den wir durch sie (nicht erzeugen, sondern,

nachdem es bereits erzeugt ist,) denken; sondern, es sey vom ursprünglichen Vorstellen selbst als einem Actus die Rede, wodurch wir den Gegenstand selbst erst produciren;" — alle diese Erinnerungen fruchten nichts, denn dieselbe StandPunktsLehre sieht sich bald nachher genöthigt, das ursprüngliche Vorstellen mit dem VerstandesGebrauch als identisch vorzustellen, und zu erklären: „das ursprüngliche Vorstellen bestehe in den Kategorieen."

Nun wird aber jeder Leser alsobald folgendermaßen argumentiren: der Verstand ist das Vermögen der Begriffe, Begriffe aber sind gar nichts ursprüngliches, sondern lediglich Abstractionen von einem Ursprünglichen; Begriffe sind gar keine nothwendige, sondern lediglich ideale Handlungen. Kategorieen sind nicht das ursprüngliche Handeln selbst, das du zwar vorstellig machen willst, innerhalb der Schranken aber, die du dir selbst gesetzt hast, nicht vorstellig machen kannst, sie sind nicht das ursprüngliche Vorstellen, sondern die Vorstellung vom ursprünglichen Vorstellen. Du verwickelst dich also in deinen eignen Behauptungen, indem du anfänglich zwar ermahnst, bei Erklärung des Ursprungs der Vorstellungen sich des discursiven Denkens völlig zu entschlagen, und doch genöthigt bist, alsobald selbst zu discursiven Vorstellungen deine Zuflucht zu nehmen, und das ursprüngliche

Vorstellen mit dem VerstandesGebrauch in den Kategorieen als identisch vorzustellen. Wir begreifen nun zwar recht wohl, warum du so verfahren mußtest, und werden uns deßwegen über deinen eigentlichen Sinn und Meinung nicht irre machen lassen, denn wir sehen ein, daß du von deinem StandPunkt aus das ursprüngliche Vorstellen gar nicht begreiflich machen kannst; daß also jenes widersprechende Verfahren nicht deine sondern deines Standpunkts Schuld ist.

Ohne Zweifel würde die StandPunktsLehre, einen solchen fragen, wie denn Er das ursprüngliche Vorstellen, wenn er es Andern begreiflich machen wolle, anders als durch Begriffe, durch Vorstellungen des ursprünglichen Vorstellens, begreiflich machen könne? Der Gefragte würde antworten, daß er darauf völlig Verzicht thue, irgend jemand das ursprüngliche Vorstellen durch Begriffe verständlich zu machen, und daß er eben deßwegen nicht mit dem Postulat des ursprünglichen Vorstellens den Anfang machen zu können glaube, sondern vielmehr den Lehrling vorerst von allem Vorstellen zu abstrahiren ermahne, um ihn in Ansehung deßelben in völlige Freiheit zu versetzen. Nun aber behaupten wir, daß der menschliche Geist, indem er von allem Objectiven abstrahirt, in dieser Handlung zugleich eine Anschauung seiner selbst habe, die wir intellectual heißen,

weil ihr Gegenstand ein lediglich intellectuales Handeln ist. Wir behaupten zugleich, daß diese Anschauung die Handlung ist, wodurch ein reines Selbstbewusstseyn entsteht, und daß sonach der menschliche Geist selbst nichts anders, als dieses reine Selbstbewusstseyn ist. Hier haben wir also eine Anschauung, deren Object ein ursprüngliches Handeln ist, und zwar eine Anschauung, die wir nicht erst durch Begriffe in andern zu erwecken versuchen dürfen, sondern die wir von jedem a priori zu fodern berechtigt sind, weil es eine Handlung ist, ohne welche ihm das moralische Gesetz, d. h. ein schlechthin und unbedingt an jeden Menschen, in der bloßen Qualität seiner Menschheit, ergehendes Gebot, völlig unverständlich seyn würde *).

*) Vielleicht fragt man: wie kommt es aber, daß so viele versichern, ihnen sey jene Anschauung etwas völlig Unbekanntes, ja Unbegreifliches? — Darauf haben wir nicht zu antworten, sondern diejenigen, die fragen, damit sie nicht gefragt werden. Uns, denen jene Anschauung ganz klar ist, und die sich keiner Schwärmerei bewusst sind, uns kommt es zu, Euch zu fragen: warum ihr jene Anschauung, (ohne welche ihr Eurer selbst, als moralischer und intelligenter Wesen, gar nicht bewusst seyd) noch nicht zum klaren, hellen Bewusstseyn erhoben habt? Denn jene Handlung, (die ursprünglich außerhalb alles Bewusstseyns liegt) zum Bewusstseyn erhoben, erzeugt das, was wir reines Selbstbewusstseyn nen-

Wenn es nun aber darauf ankommt, das ursprüngliche Vorstellen wirklich in Begriffen vorzulegen, und den ursprünglichen VerstandesGebrauch zu zergliedern, so werden wir immer noch vor demjenigen, der vom ursprünglichen Vorstellen, als einem Postulat, ausgeht, sehr viel voraus haben, weil in unserm ersten Grundsatze schon das innere Princip alles Vorstellens ausgedrückt ist. „Die objectiv-synthetische Einheit des Bewusstseyns, sagt Hr. Beck, ist der höchste Gipfel alles VerstandesGebrauchs.“

nen; daß aber das reine SelbstBewusstseyn in keinem von selbst oder durch Erleuchtung von oben entsteht, daß vielmehr die Grade der Reinheit dieses SelbstBewusstseyns mit den Graden unsrer moralischen, und intellectuellen Cultur, (die doch wohl unser eigen Werk ist) parallel laufen, müsst ihr ebensowohl einräumen, als, daß ihr ohne jenes SelbstBewusstseyn keines reinen (nichtempirischen) Handelns, also nicht einmal des transscendentalen Denkens fähig seyd, dessen ihr doch fähig seyn sollt oder wollet. — Auch habe ich mich bisher bei Kant und bei allen seinen Nachfolgern vergebens nach einer Erklärung des Selbstbewusstseyns umgesehen. Gleichwohl ist seine ganze Philosophie ohne Haltung, woferne er uns nicht das Medium angiebt, wodurch das Geistige in uns, (die reine Vernunft, wie er sich ausdrückt) zum Sinnlichen (Empirischen) spricht, und wenn nicht endlich unser ganzes Wesen in eitle Begriffe aufgelöst werden soll, so muß er wohl zuletzt auf eine Anschauung kommen, die rein-intellectual und höher ist, denn alles Vorstellen und Abstrahiren.

Diese objectiv-synthetische Einheit des Bewusstseyns aber ist da wie vom Himmel gefallen, und Hr. Reinhold hat sehr Recht, wenn er (S. 315) sagt: „Es ist eine Täuschung, die den Erläuterern der kritischen Philosophie sehr gewöhnlich ist, von der aber kaum ein auffallenders Beispiel aufzuweisen seyn dürfte, als das Herr Beck durch seine Darstellung der Kategoricen liefert. Sie wähnen, ihre Leser, welche doch erst durch sie in den Sinn der Kritik eingeführt werden sollen, könnten und müssten ihre der Kritik abgeborgten Ausdrücke: synthetische Einheit, objective Einheit, Kategorie u. s. w. ohne Bekanntschaft mit der Kritik eben so verständlich finden, als sie selbst, denen doch jene Ausdrücke nur durch die Kritik und durch den Gebrauch bei ihren eignen Meditationen *) geläufig geworden sind."

Auf jeden Fall ist es viel zu viel gefodert, wenn die StandPunktsLehre ihre Leser nöthigt, ein secundäres

*) Dieser wenigstens muß bei Hrn. Beck sehr stark gewesen, und, der Armuth seiner Sprache nach zu urtheilen, bei ihm im eigentlichen Sinne des Worts geläufig geworden seyn. Wer Geduld gehabt hat, ihm auch nur mit den Augen an alle Orte zu folgen, wo er seine einzigmögliche Philosophie zur Schau aussetzte, wird sich der ermüdenden unausgesetzten Wiederholung dieser Ausdrücke erinnern, die er nie zu erklären wusste, und mit denen er als mit magischen Formeln alle andre Philosophie auf immer betäuben zu können glaubte.

abgeleitetes, ideales Vermögen, dergleichen der Verstand ist, als ursprünglich zu denken. Wir wissen zwar gar wohl, daß der Verstand nichts anders ist, als das Vermögen der Begriffe, und daß Begriffe wiederum nichts anders sind, als Abstractionen von unsrer ursprünglichen AnschauungsWeise, daß also die Zergliederungen des reinen Verstandes, Kategorieen genannt, wirklich nichts anders ausdrücken, als die ursprüngliche und nothwendige HandlungsWeise des Geistes in der Anschauung, oder, weil das Object von dieser HandlungsWeise gar nicht verschieden ist, die ursprüngliche Synthesis, wodurch erst alles Object wird und entsteht.

Wenn aber das Object ursprünglich gar nichts anders ist, als eine bestimmte HandlungsWeise (Construction) unsers Geistes, so müssen wir doch diese HandlungsWeise uns entgegensetzen, weil ohne dies niemals die Vorstellung eines Objects in uns entstehen würde. (Die StandPunktsLehre selbst behauptet: Es gebe kein ursprüngliches Vorstellen eines Gegenstandes, sondern bloß ein ursprüngliches Vorstellen; weil, wenn wir eine Vorstellung von einem Objecte haben, diese allemal schon Begriff sey). Dies können wir nun nicht, ohne von jener bestimmten HandlungsWeise zu abstrahiren. Dies ist Geschäft des Verstandes, und indem er dies thut, entsteht ihm der Begriff, d. h. die allgemeine

Vorstellung von der HandlungsWeise des Geistes überhaupt. Indem er diese allgemeine Vorstellung vom Verfahren des Geistes in der Anschauung überhaupt dem bestimmten Verfahren in der gegenwärtigen Anschauung entgegensetzt, trennt sich in seinem Bewusstseyn der Begriff vom Objecte, unerachtet beide ursprünglich Eins und dasselbe sind. Vom StandPunkt des Bewusstseyns aus also sind Verstand und Sinnlichkeit zwei ganz verschiedne Vermögen, Anschauung und Begriff zwei ganz verschiedne Handlungen. Nun wissen wir wohl, daß sie sich ursprünglich, d. h. jenseits des Bewusstseyns, gar nicht unterscheiden lassen, denn durch diese Unterscheidung erst entsteht das Bewusstseyn selbst. Aber die StandPunktslehre hat gar kein Recht, an eine Handlung, die jenseits des Bewusstseyns liegt, zu verweisen; sie kann zwar postuliren, daß wir ursprünglich vorstellen; dies heißt aber nichts mehr und nichts weniger, als fodern, daß man jenseits des Bewusstseyns mit Bewusstseyn vorstelle, was ungereimt ist. Es bleibt ihr daher nichts übrig, als zu fodern, daß wir uns das ursprüngliche Vorstellen vorstellen, d. h. daß wir uns einen Begriff vom ursprünglichen Vorstellen machen. Also hängt am Ende das ganze System, todt und leblos, wie es auch wirklich ist, an einem Begriffe, dessen Möglichkeit diese Philosophie ganz und gar nicht begreiflich zu machen weiß.

Wir müssen also auch Herrn Reinhold völlig beistimmen, wenn er gegen die StandPunktsLehre erinnert, daß sie die ganze transscendentale Aesthetik und den von Kant so oft eingeschärften Unterschied zwischen transscendentaler Sinnlichkeit und transcendentalem Verstand völlig verschwinden lässt, daß sie ferner vergeblich sich bemüht, das Reale d. h. die Empfindung in unsern Vorstellungen zu erklären, weil sie nämlich keine andre als ideale Handlungen vorstellig zu machen weiß, und mit klaren Worten behaupten muß, daß die Empfindung eine Handlung des ursprünglichen Verstandes sey, womit sich allerdings ein Sinn verbinden lässt, aber nicht ohne die Worte Verstand u. s. w. wider allen SprachGebrauch zu deuten *).

Wir wissen gar wohl, daß alle auch die ursprünglichen Handlungen des Geistes, wenn wir vom Standpunkt des Bewusstseyns aus darüber reflectiren, als

*) Hr. Beck kann das Ding an sich nur exterminiren, etwas anderes an seine Stelle zu setzen weiß er nicht. Gleichwohl muß man ohne einen übersinnlichen Grund der Realität unsrer Vorstellungen nicht abkommen können, denn warum hätte sonst Kant jenen für seinen Erläuterer so widersinnischen Ausdruck gebraucht, um diesen Grund dadurch zu bezeichnen? — Hr. Beck kann das ungereimte des Dings an sich zwar beweisen; aber nicht erklären, wie ein vernünftiger Mensch doch damit einen Sinn verbinden konnte.

lediglich ideal erscheinen. Aber wir müssen auch davon wieder den Grund angeben, um so mehr, da das Ideale gar nicht anders als im Gegensatz gegen das Reale gedacht werden kann. Ideales und Reales aber, (Vorstellung und Object, Begriff und Anschauung,) scheiden sich selbst nur im Bewusstseyn; jenseits des Bewusstseyns also muß zwischen idealem und realem Handeln gar kein Unterschied seyn.

Dies meint die StandPunktsLehre auch, wenn sie z. B. sagt: Als Zeichen des Unterschiedes zwischen dem was a priori, und dem, was a posteriori heißen soll, die Empfindung angeben, und denjenigen Begriff a priori nennen, der von Empfindung frei ist, den aber für einen empirischen halten, der mit Empfindung verbunden ist, bedeutet gar nichts. Aber diese Lehre kann nur postuliren, daß ursprünglich zwischen dem, was a priori und a posteriori, was ideal und was real ist, gar kein Unterschied statt finde, und der Sinn ihres Postulats, sich in's ursprüngliche Vorstellen zu versetzen, ist wirklich kein andrer, als sich das ursprüngliche Handeln des Geistes vorzustellen, in welchem zwischen dem, was a priori und was a posteriori ist, gar kein Unterschied statt findet, oder mit andern Worten, in welchem das Ideale vom Realen, (das Begriffene vom Angeschauten) noch gar nicht unterschieden wird. Aber sie kann auch nichts weiter, als die Vorstellung eines solchen ursprünglichen Handelns postuliren; daß die Vor-

aussetzung eines solchen ursprünglichen Handelns nothwendig sey, und warum sie das sey, vermag sie nicht darzuthun.

Jenes ursprüngliche Construiren aber ist nun gar nichts anders, als eine Synthesis, und die StandPunktsLehre rühmt sich dieses Vorzugs, (daß sie nämlich über die ursprüngliche Synthesis gar nicht hinausgehe); daß man aber nicht darüber hinausgehen könne, wenn von Aufstellung philosophischer Principien die Rede ist, (denn daß wir in der Wirklichkeit, im Vorstellen selbst, nie aus derselben hinaus kommen, wissen wir alle gar wohl), ja daß es widersinnisch sey, darüber hinausgehen zu wollen, dies behauptet sie zwar, hat es aber mit keinem Worte bewiesen.

Dagegen deckt sie sich, der Trägheit ihrer Natur gemäß, mit dem weiten Schilde der Auctorität, wozu, leider, seit beinahe zehen Jahren der Name des großen Philosophen, auf dessen Anrathen (man denke!) diese Lehre entstanden seyn soll, gemisbraucht wird.

Hier giebt es nun kein Mittel, als Auctorität gegen Auctorität; wer mit unphilosophischen Waffen angreift, darf sich nicht beklagen, mit denselben geschlagen zu werden.

Der StandPunktsLehrer scheint sich freilich um den Grund der Trichotomie in allen Eintheilungen der

Transscendental-Philosophie wenig bekümmert zu haben. Kant aber hat darauf Rücksicht genommen. „Soll, sagt er, (Krit. d. Urteilskr. Einl. S. LVII) eine Eintheilung synthetisch seyn, und aus Begriffen a priori geführt werden, so muß nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erfoderlich ist, nämlich 1) Bedingung 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Eintheilung nothwendig Trichotomie seyn." Nun ist doch wohl in der ursprünglichen Synthesis eine synthetische Einheit ausgedrückt. Also wird auch diese zu ihrer Möglichkeit Bedingung, und Bedingtes, voraussetzen. Dieses wird durch den Entwurf der ursprünglichen Verstandes-Form, (die Tafel der Kategorieen) anschaulich gemacht. Denn da entspringt, wie Kant selbst bemerkt, die dritte Kategorie jeder Classe jedesmal aus der Vereinigung der beiden ersten.

Nun ist aber folgendes einleuchtend: Bedingung ist gar nicht real vorstellbar ohne Bedingtes, und umgekehrt, Bedingtes nicht ohne Bedingung, d. h. beide sind nur in einem dritten vorstellbar, das durch ihre Vereinigung entspringt. So ist von den Kategoricen der Qualität, weder Realität, noch Negation absolut vorstellbar. (Denken wir uns etwa, daß der Raum lediglich durch repulsive Kraft (ohne entgegenstehende Kraft) ausgefüllt wäre, so wird die

Materie unendlich ausgedehnt, (nichts als Porus) d. h. der Raum wird leer seyn. Denken wir uns umgekehrt die AttractivKraft als absolut, so wird alle Materie in einem (mathematischen) Punkt vereinigt (absolut dicht) d. h. der Raum wird abermals leer seyn.) Also ist offenbar, daß Realität sowol als Negation, beide absolut gedacht, uns zu Nichts führen. Beide sind nur in ihrer Vereinigung vorstellbar, d. h. wir können sie nicht trennen, ohne sie zu vereinigen, noch sie vereinigen, ohne sie zu trennen.

Warum hat nun Kant gleichwohl diese Ordnung der Kategorieen gewählt, warum ist er bei seinem Entwurf der Kategorieen nicht von der dritten Kategorie jeder Classe ausgegangen, und warum hat er z. B. die Kategorieen der Realität und die der Negation, der dritten, durch welche sie doch erst Bedeutung erhalten, vorangeschickt? Die Antwort ist: weil diese dritte Kategorie nirgends als eine leere Form a priori da, oder angeboren ist, sondern weil sie erst thätig erzeugt wird, durch ein Thun, in welchem ebendesswegen Realität und Negation ursprünglich absolut vereinigt seyn müssen. Kant läßt diese dritte Kategorie (die Synthesis) vor unsern Augen entstehen. Dies thut Hr. Beck nicht, sondern setzt seine ursprüngliche Synthesis schlechthin, und verfährt insofern gerade so, wie die Philosophen der angebornen Begriffe. Daß nämlich in allem unserm ursprüng-

lichen Vorstellen (oder Construiren) Absolut-Entgegengesetzte vereinigt werden, können wir uns, weil Vorstellen, Construiren u. s. w. ein Handeln, ein Thun anzeigt, nicht anders erklären, als durch eine ursprüngliche Duplicität in unserm Thun und Handeln. Daß die Bedingung nicht ohne das Bedingte, das Bedingte nicht ohne die Bedingung, sondern beide zusammen jedesmal nur in einem dritten vorstellbar sind, können wir uns, weil dieses dritte immer ein thätiges Construiren ist, nicht anders erklären, als durch eine ursprüngliche Vereinigung des Bedingens und des Bedingtwerdens in der Handlungs-Weise eines vorstellenden Wesens.

Jene Duplicität aber in unserm Thun und Handeln, diese nothwendige Vereinigung Entgegengesetzter in unserm Construiren können wir uns gar nicht, als ursprünglich vorstellen, wie es doch dem bisherigen zufolge nothwendig ist, ohne vorauszusetzen, daß in uns ursprünglich das Bedingende und das Bedingte, das Bestimmende und das Bestimmte, das Handelnde und das Leidende absolut-identisch seyen, oder mit andern Worten, daß es uns der Natur unsers Geistes nach unmöglich seyn muß, zu handeln, ohne zugleich das Object des Handelns zu seyn, oder umgekehrt, zu leiden, ohne zugleich das Subject des Handelns zu seyn.

Diese ursprüngliche Identität des Reinen und des Empirischen in uns ist nun eigentlich das Princip alles transscendentalen Idealismus. Aus diesem Princip erst erklärt sich, warum in uns ursprünglich zwischen Realem und Idealem, zwischen dem was empfunden, und dem was gehandelt wird, zwischen dem, was wir (vom Standpunkt des Bewusstseyns aus) a priori und a posteriori nennen, endlich zwischen transscendentaler Sinnlichkeit und transscendentalem Verstand, zwischen Anschauung und Begriff, gar kein Unterschied statt finde?

Jene ursprüngliche Duplicität in allem unserm Thun und Handeln ist also ein höheres Princip, aus welchem erst die ursprüngliche Synthesis (in welcher zwischen Anschauung und Begriff, Sinnlichkeit und Verstand kein Unterschied seyn soll) eben so hervorgeht, als im Verstandesgebrauche die dritte Kategorie jeder Classe, aus den beiden ersten entspringt.

Zugleich erhellt hieraus, daß das ursprüngliche Vorstellen gar nicht Princip der gesammten Philosophie seyn kann, weil es selbst nur Eine Art, Eine Modification, jenes ursprünglichen Handelns ist, in welchem das Handelnde und das Object der Handlung Eins und dasselbe sind.

Denn wenn wir nun 2) auf das Praktische sehen, so lässt ein lediglich-theoretisches Princip, dergleichen das ursprüngliche Vorstellen ist, die praktische Philosophie völlig ohne Fundament; eine so begründete oder vielmehr nichtbegründete Philosophie sieht sich, wie Reinhold bemerkt, genöthigt, das Object der praktischen Philosophie, das sich aus jenem Grundsatz nicht schöpfen lässt, als — der Himmel weiß woher? — gegeben anzunehmen.

Denn, woferne die Synthesis das höchste im menschlichen Geiste ist *), so begreift man nicht, wie er je aus dieser Synthesis heraustreten, d. h. wie er je den nothwendigen Zusammenhang seiner Vorstellungen, und den Mechanismus seines Denkens verlassen könne. Wenn aber jene Synthesis selbst nichts anders, als das Product eines ursprünglichen Handelns unsers Geistes auf sich selbst ist, so können wir uns auch das theoretische in uns nicht erklären, ohne als erstes Princip aller Philosophie vorauszusetzen, daß der Geist des Menschen absolut-frei sey. Ja, daß dieser Geist seiner Vorstellungen, seines Beschränkt-

*) Kant lässt alle Synthesis durch Vereinigung Entgegengesetzter entstehen. Sein angeblicher Ausleger postulirt die Synthesis, als etwas worüber er keine weitre Rechenschaft zu geben weiß; Kant stellt sie synthetisch, sein Erklärer analytisch auf.

seyns durch dieselbe, bewusst werde, daß er diese Vorstellungen selbst wieder zu seinem Object mache, wie er in der Philosophie thut, ist gar nicht begreiflich, ohne vorauszusetzen, daß der Geist nie aufhöre, sein eignes Object zu seyn, d. h. daß er in's unendliche fort absolut-frei sey, *) und aus dem Zustand des Vorstellens in den Zustand des freien Handelns übergehen könne.

Der Geist aber kann den Zustand des Vorstellens nicht selbstthätig verlassen, ohne durch diese Handlung zugleich alle Materie des Vorstellens für sich aufzuheben. Weil es aber unmöglich ist, daß der Geist handle, ohne Materie des Handelns, so wird jene Handlung von selbst zum Wollen, d. h. zum selbstthätigen Bestimmen der Materie seines Handelns.

Nun ist aber der Charakter der geistigen Natur eben dieser, daß durch ihr reines und freies Handeln zugleich die Materie ihres Handelns bestimmt sey, oder, daß das Reine in ihr unmittelbar das Empirische bestimme, — Daß im theoretischen

*) Wenn wir aus der ursprünglichen Synthesis nicht heraustreten können, so kennen wir die Erfahrung überall nur als Product, von der Erfahrung als Actus dürfen wir gar nicht reden, kurz die Philosophie hat vor dem gemeinen Bewusstseyn nichts voraus.

Handeln des Geistes (im Vorstellen) ihm durch das Handeln zugleich die Materie des Handelns, das Object entsteht, daß sonach das Empirische in ihm durch das Transscendentale bestimmt ist, haben wir so eben erwiesen.

Nun soll der Geist im Wollen, seiner selbst, d. h. seiner absoluten Thätigkeit, unmittelbar bewusst werden. — Aber er kann seiner absoluten Thätigkeit nicht bewusst werden, ohne daß sie ihm zum Object wird. Also soll das Object seines Wollens Er selbst in seiner reinen Thätigkeit seyn, er soll sich selbst wollen; Er selbst aber ist nur, inwiefern das Reine in ihm empirisch wird. Also soll die Materie seines Wollens unmittelbar durch die Form bestimmt seyn; mit andern Worten, die Form seines Wollens soll zur Materie seines Handelns werden, das Empirische in ihm soll durch das Reine bestimmt, es soll insofern keine (moralische) Duplicität in ihm statt finden. Dies ist der wahre und eigentliche Sinn des kategorischen Imperativs, oder des MoralGesetzes.

Die Materie des MoralGesetzes aber ist, wie wir eben gezeigt haben, das Reine in uns. Seines reinen Thuns aber wird der Geist nicht bewusst, als durch das Wollen, (in dem er alle Materie des Handelns, insofern sie ihm gegeben ist, aufhebt, um sie selbstthätig zu bestimmen). Also wird

er auch der Materie des MoralGesetzes, oder dessen, was durch das MoralGesetz gefodert wird, nicht anders inne, als durch das Wollen, und insofern ist die Quelle des MoralGesetzes der Wille.

Die Form alles Wollens besteht darinn, daß die Materie des Willens durch absolutes Handeln bestimmt sey, d. h. daß das Wollen ins unendliche fort nur durch das Wollen, und aus dem Wollen erklärbar sey. Das Wollen der bloßen Form nach betrachtet heißt das reine Wollen. Das Empirische aber soll durch das Reine bestimmt seyn. Also fodert das MoralGesetz als Object des Wollens den reinen Willen selbst.

Das Object des Wollens aber soll immer nur aus dem Wollen erklärbar seyn. Wenn ich also nichts will, als das absolut Gute, d. h. den reinen Willen selbst, so soll dieser als Materie meines Willens immer nur erklärbar seyn aus einem Wollen, d. h. aus einer positiven Handlung, wodurch er zum Object des Willens geworden ist.

Dieser positiven Handlung aber soll ich bewusst werden, denn das SelbstBewusstseyn ist, was wir suchen. Eines Positiven aber werden wir uns nie anders bewusst, als durch ein Entgegengesetztes Positives, (das insofern das Negative des erstern

ist). Dieser Satz wird aus der theoretischen Philosophie als erwiesen vorausgesetzt. *)

Also können wir uns auch einer Handlung, in welcher die Materie des Wollens durch den reinen Willen bestimmt ist, nicht bewusst werden, ohne daß die entgegengesetzte Handlung, in welcher, umgekehrt, der Wille durch die Materie bestimmt (der reine Wille also gänzlich aufgehoben) ist, positiv und real entgegengesetzt sey, d. h. wir können uns keine positiv moralische Handlung denken, ohne ihr eine positiv unmoralische entgegenzusetzen.

Diese Entgegensetzung muß real seyn, d. h. beide Handlungen müssen im Bewusstseyn als gleich möglich vorkommen. Daß die Eine oder die Andre ausgeschlossen wird, muß aus einer positiven Handlung des Willens erklärt werden.

Jenes Bewusstseyn real entgegengesetzter d. h. gleichmöglicher Handlungen nun ist es, was den

*) Vortreffliche und aus der Tiefe der menschlichen Natur geschöpfte Anmerkungen über diesen Satz enthält Kants Abh. Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen.

Willen zur Willkür macht *), und ſo ſehen wir uns durch unſre Philoſophie in den Stand geſetzt, den Widerſtreit auszugleichen, der in den Behauptungen zweier berühmten Philoſophen über dieſen Gegenſtand ſtatt zu finden ſcheint.

1) Kant behauptet in der Kritik der praktiſchen Vernunft, der Wille und die praktiſche d. h. geſetzgebende Vernunft ſeyen Eins und daſſelbe. Dieſe Behauptung wiederholt er aufs neue in der philoſophiſchen RechtsLehre. Reinhold behauptet, Moralität und Zurechnungsfähigkeit der Handlungen laſſen ſich nur unter der Vorausſetzung einer ſowohl von der Selbſtthätigkeit der Vernunft als von dem Streben der Begierde verſchiedenen Freiheit des Willens denken.“

Die Sache iſt dieſe: Vernunft zeigt urſprünglich bloß das Vermögen der Ideen an, und hat inſofern lediglich theoretiſche Bedeutung. Praktiſche Vernunft wäre ſonach etwas unmittelbar ſich ſelbſt widerſprechendes. — Es wäre aber in uns kein Vermögen der Ideen, ohne Freiheit; wir könnten auch mit unſern Gedanken nicht über das Wirkliche hin-

*) Die Willkür iſt zur Möglichkeit des Vorſtellens unſers freien Handelns nothwendig, gehört alſo inſofern nur zur Erſcheinung des Willens nicht zum Willen ſelbſt.

ausstreben, ohne ursprünglich frei zu seyn. Umgekehrt wir könnten uns der Freiheit, und unsers Hinausstrebens über die Wirklichkeit nicht bewusst werden, wären wir nicht im Stande, da, wo wir keine Objecte mehr finden, selbst uns Objecte zu schaffen. Das Object der Freiheit aber ist unendlich. Dieses Object ist nur in einem unendlichen Fortschritt d. h. empirisch zu realisiren, und soll also allerdings empirisch, d. h. in der Erfahrung, realisirt werden.

Weil nun hier der Begriff des Objects dem Object selbst vorangeht, (anstatt daß im theoretischen Erkenntniß der Begriff erst mit dem Object entsteht;) weil ferner alles, worauf wir als Object (gleichviel des Erkennens oder Realisirens) reflectiren, endlich seyn muß, so kommt hier die Einbildungskraft der Freiheit zu Hülfe, und schafft Ideen dessen, was die Freiheit realisiren soll, so doch, daß diese Ideen einer unendlichen Erweiterung fähig seyen, weil, sobald das Object derselben in irgend einem Zeitpunkt erreicht wäre, wir aufhören müssten, absolut thätig zu seyn.

Die Einbildungskraft also im Dienste der praktischen Vernunft ist das Vermögen der Ideen, oder das, was wir theoretische Vernunft nennen. (Dadurch unterscheidet sich die Schwärmerei von der Vernunft, daß jene zügellose Phantasie, diese

Einbildungskraft in den Schranken der moralischen Postulate ist, jene Chimären, diese Ideen erzeugt.) So wenig als die theoretische Vernunft Ideen erzeugen könnte, wäre ihr nicht durch die Freiheit in uns eine Unendlichkeit aufgethan, eben so wenig könnte diese Unendlichkeit Object für die Freiheit werden, würde sie ihr nicht durch Ideen, d. h. durch Vernunft, ins Unendliche fort begränzt.

Also setzt die Freiheit in uns die Vernunft, (als ein Vermögen der Ideen), und umgekehrt die Vernunft in uns die Freiheit voraus.

Weil demnach Freiheit ohne Vernunft eben so wenig als Vernunft ohne Freiheit gedacht werden kann, so kann die letztere (die Freiheit) auch praktische Vernunft heißen: Vernunft weil ihr unmittelbares Object Ideen sind; praktische Vernunft, weil diese Ideen nicht Gegenstände des Erkennens, sondern Gegenstände des Handelns sind. Eben so kann umgekehrt die Vernunft, als Vermögen der Ideen, obgleich ihre Function dabei lediglich theoretisch ist, dennoch, insofern ihre Ideen Objecte des Realisirens durch Freiheit sind, praktische Vernunft heißen: Vernunft, weil ihre Function in Erzeugung der Ideen lediglich theoretisch; praktische Vernunft, weil diese (nicht Chimären oder eitle Speculationen, sondern) Objecte eines nothwendigen Handelns sind.

So ist also praktische Vernunft Eins und dasselbe mit der Freiheit, d. h. dem Willen (nach Kant); von der praktischen Vernunft in diesem Sinne gehen alle Gesetze aus, und die ursprüngliche Autonomie des Willens ist im MoralGesetze ausgedrückt. Das MoralGesetz aber ist keineswegs ein todter Satz, der a priori in uns ruht, noch ein Satz, der theoretisch entstehen kann; es ist in uns da, nur in sofern es der Wille in uns (empirisch) ausdrückt. Es wird offenbar durch That und Handlung; und nur insofern wissen wir von ihm; ohne das ruht es in Eurem Gedächtniß oder steht schwarz auf weiß in Euren Papieren. Seine Quelle aber ist der Wille. Denn es hält uns einen Zustand vor, dessen wir uns gar nicht anders, als im Act des Wollens selbst, bewusst werden können.

Insofern nun aber die theoretische Vernunft jenes Gesetz, das aus dem Willen entspringt, und ursprünglich nur in That und Handlung offenbar wird, auffassen, und in Worten aussprechen kann, ist zwar ihre Function eine lediglich theoretische und analog der Function des Verstandes, wenn er die ursprüngliche HandlungsWeise des Geistes in der Anschauung abstrahirt, und in Begriffen vorstellt. So wie wir das ursprüngliche Vorstellen in Begriffen darlegen, ohne desshalb diese Begriffe für das ursprüngliche Vorstellen selbst zu halten, eben so können wir das ursprüngliche Sollen, (dessen Grund im Willen selbst liegen muß), in Begriffen auffassen, ohne daß

wir deßhalb dieses abgeleitete Sollen mit dem ursprünglichen, oder das bloße Organ, wodurch das Gesetz zu uns spricht, mit der Quelle des Gesetzes selbst verwechseln.

Beide also (Kant und Reinhold) haben recht; der Wille giebt Gesetze (nach Kant), welche die Vernunft ausspricht (nach Reinhold). Wenn aber der Erstere sagt: der Wille ist nichts anders, als die praktische Vernunft selbst, so ist es natürlicher, umgekehrt zu sagen: die praktische Vernunft, (das Gesetzgebende in uns) ist der Wille selbst, denn einer praktischen Vernunft, die uns durch das Gesetz gebietet, ist sich jeder unmittelbar bewusst, nicht so aber des ursprünglichen Willens, dessen Stimme nur durch das Medium der Vernunft zu uns gelangt. — Wenn umgekehrt Reinhold sagt: die Gesetze überhaupt gehen nur von der Vernunft aus, das MoralGesetz sey die Foderung der bloßen Vernunft an den Willen, so ist dies grundfalsch, und eine Behauptung, die alle Autonomie des Willens aufhebt. Denn die Vernunft (ursprünglich ein bloß theoretisches Vermögen) wird zur praktischen Vernunft, nur dadurch, daß sie die Materie eines höhern Willens ausspricht. Sie selbst hat in sich keine Auctorität, und keine moralische Gewalt über uns; was sie als Gesetz ausspricht, gilt nur, insofern es durch den absoluten Willen sanctionirt ist. Wenn es demnach (nach Reinhold) keinen absoluten Willen giebt, in des-

sen Namen die Vernunft zu uns spricht, und von dem eigentlich alle Gesetze ausgehen, so ist die Vernunft, indem sie uns Gesetze giebt, ein lediglich theoretisches Vermögen [was er auch zuzugeben scheint, wenn er S. 383 sagt: die Vorschriften (der Vernunft) seyen an sich bloß theoretisch]; denn praktisch ist sie nicht durch sich selbst, sondern nur durch eine höhere Auctorität, in deren Namen sie spricht. Also ist es ein theoretisches Vermögen, das anstatt durch den Willen bestimmt zu seyn, selbst den Willen bestimmt, und soweit alle Autonomie in uns nur dem Schein und dem Worte nach übrig lässt. Dies will aber Reinhold nicht. Wie er dessen ungeachtet zu der Behauptung (alle Gesetze gehen von der Vernunft aus) veranlasst werden konnte, wird aus folgendem klar werden.

2) Kant behauptet: „Von dem Willen gehen die Gesetze aus, von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille, der auf nichts anders, als bloß aufs Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen geht, daher auch schlechterdings nothwendig und selbst keiner Nöthigung fähig ist. Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl für oder wider das Gesetz definirt werden, wie es wohl

einige versucht haben; ob zwar die Willkür als Phänomen davon in der Erfahrung häufige Beispiele giebt. — Soviel können wir einsehen, daß obgleich der Mensch als SinnenWesen der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt, dem Gesetze nicht allein gemäß, sondern auch zuwider zu wählen, dadurch doch nicht seine Freiheit als intelligibeln Wesens definirt werden könne, weil Erscheinungen kein übersinnliches Object, dergleichen doch die Freiheit der Willkür ist, verständlich machen können, und die Freiheit nimmermehr darein gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subject auch eine wider seine gesetzgebende Vernunft streitende Wahl treffen kann, obgleich die Erfahrung oft genug beweiset, daß es geschieht, wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können."

Dagegen behauptet Reinhold: Die menschliche Willkür sey ein dem Willen eigenthümliches Vermögen, und der Wille, anstatt daß das Gesetz von ihm ausgehe, gehe umgekehrt auf das Gesetz, aber nur dann und nur insofern, inwieferne er (mit Kant zu sprechen) dasselbe in seine Maxime aufnehme. Dieses könne er nur insoferne, inwieferne das Gesetz keineswegs an und für sich seine Maxime sey, folglich inwieferne es nicht von ihm ausgehe. Der Wille höre nicht auf Wille zu seyn, wenn er nicht aufs Gesetz gehe, sondern beweise sich eben auch dadurch als Wille. Es ist kein Wille, wenn er nicht frei, d. h. wenn er nicht eben so gut böse als gut seyn kann."

Hier ist nun ein solcher Widerspruch der Behauptungen, dergleichen man in solchen Dingen kaum für möglich halten sollte. Der Grund dieses Widerspruchs wird also wohl im Object selbst liegen. Wenn Kant behauptet: Der Wille an sich ist weder frei noch unfrei, also auch weder gut noch böse; Reinhold dagegen sagt, der Wille, als solcher, könne nicht anders, als frei seyn, und er sey nur insofern Wille, als er böse oder gut seyn könne: so ist doch hier offenbar von zwei ganz verschiednen Willen die Rede. Es fragt sich, ob nicht das Object (der Wille) selbst eine solche doppelte Ansicht möglich macht.

Wenn A sagt: Der Wille als solcher ist weder frei noch unfrei, und B dagegen sich auf das gemeine Bewusstseyn beruft, in welchem Willkür (d. h. Freiheit zu wählen) als ein dem Willen eigenthümliches Vermögen vorkommt, so redet jener offenbar vom Willen, insofern er gar nicht Object des Bewusstseyns ist, dieser vom Willen, insofern er im Bewusstseyn vorkommt. Jener erhebt sich über den Stand-Punkt des gemeinen Bewusstseyns, dieser bleibt darauf stehen. Jener hat den Vortheil voraus, daß er diesem selbst aus Principien beweisen kann, der Wille, insofern er erscheint, d. h. vom Stand-Punkt des Bewusstseyns aus angesehen, müsse als freie Willkür erscheinen, obgleich dieses Vermögen im absoluten Willen (der allein gesetzgebend ist) gar nicht gedenkbar

sey; diesem bleibt nichts übrig als sich auf das Urtheil des gemeinen praktischen Verstandes zu berufen, das er selbst nicht weiter erklären kann; wie es aber zugehe, daß jener (ein so großer Philosoph) etwas behaupte, das dem gemeinen Bewußtseyn zu widersprechen scheint, weiß er nicht begreiflich zu machen, und kann sich deßhalb bei seiner eignen Widerlegung jener ihm so widersinnischen Behauptungen nicht beruhigen.

Das Beispiel ist merkwürdig, weil es zeigt, wie schwer es ist, selbst in Fragen, die das allgemeinste Interesse, das der Moralität, betreffen, übereinstimmend zu urtheilen, woferne man nicht über einen gemeinschaftlichen StandPunkt einig ist. Dieser aber kann nicht ein untergeordneter, sondern muß nothwendig der höchste seyn.

Der Wille also, wenn er erscheint, muß nothwendig als Willkür erscheinen. Dies und nicht mehr kann B beweisen, und gerade ebendies behauptet auch A. Nun ist es aber der Charakter des endlichen Geistes, daß er in's unendliche fort sich selbst erscheine, sein eignes Object sey, für sich selbst empirisch werde. Diese Nothwendigkeit (sein eignes Object zu werden) ist das Einzige, was gleichsam zwischen uns und die Unendlichkeit tritt. Was also, jenseits dieser Nothwendigkeit liegt, das

haben wir mit dem Unendlichen ſelbſt gemein, das liegt für uns, inſofern wir empiriſch ſind, in der Unendlichkeit. Nun iſt aber unſer Wille eine That, die an ſich ſelbſt gar nicht empiriſch iſt. Dies behaupten beide, A und B. Alſo liegt unſer Wille für uns in der Unendlichkeit, er entflieht jeder empiriſchen Erklärung; das Wollen kann ins unendliche fort nur aus dem Wollen erklärt werden.

Nun ſoll aber der Wille doch Erſcheinung werden, denn die Aufgabe des moraliſchen Geſetzes iſt, daß das Ich in der AußenWelt in's unendliche fort ſich darſtelle; dieſe Aufgabe aber iſt nicht zu erfüllen, ohne daß das Ich ſeiner ſelbſt, und zwar in Wollen, bewuſſt ſey.

Das Ich aber ſoll ſich ſeines Wollens als eines abſoluten bewuſſt werden. Dies iſt nicht möglich, als negativ, d. h. es ſoll ſich bewuſſt ſeyn, daß es durch ſinnliche Antriebe nicht beſtimmt iſt. Dies iſt, wie oben erwieſen worden, nicht möglich, ohne poſitiven Gegenſatz zwiſchen den ſinnlichen Antrieben und dem, was der Wille, als reiner Wille, gebietet. Ebendeſſwegen, weil, und nur inſofern, als dieſer poſitive Gegenſatz ſtatt findet, iſt es möglich, durch das Bewuſſtſeyn ſelbſt auf einen abſoluten Willen getrieben zu werden. Da jener Gegenſatz poſitiv iſt, ſo müſſten ſich beide Entgegengeſetzte aufheben, das Re-

sultat also = o seyn. Da nun doch eine Handlung erfolgt, der wir uns bewusst sind, der Grund davon aber weder im moralischen Gesetz, insofern es im Bewusstseyn vorkommt, noch in den sinnlichen Antrieben gesucht werden kann, weil Beide einander gleich gesetzt worden sind, so können wir uns das Entstehen einer Handlung vom StandPunkt des Bewusstseyns aus nicht weiter erklären, als aus einer freien Wahl, der wir den Namen Willkür geben. Eben dies aber sollte erreicht werden; das Problem war, das Bewusstseyn der Freiheit begreiflich zu machen (gleichsam zu construiren). Dies thun wir durch den Begriff der Willkür, welche daher mit vollem Recht als das Phänomen des Willens erklärt werden kann.

Weil nun aber der Wille als Willkür bloße Erscheinung ist, so kann Willkür dem Willen, insofern er nicht erscheint, gar nicht beigelegt, oder gar als ein eigenthümliches Vermögen desselben, wie B thut, vorgestellt werden, und A hat ganz recht, wenn er behauptet, der Wille als solcher sey weder frei noch unfrei, weil er lediglich auf das Gesetz gehe, schlechterdings nothwendig und selbst keiner Nöthigung fähig sey.

Der Verfasser dieser Uebersicht hat dieselbe Behauptung längst aus Principien abgeleitet, zu denen

sich neuerdings Hr. R. selbst bekennt, und er hofft daher, hier um so eher seine ehmalige Erklärung über diesen Gegenstand mit der Kantischen vergleichen zu dürfen, da sein Vortrag dadurch ohne Zweifel an Deutlichkeit gewinnen wird. „Das Problem der transscendentalen Freiheit, so erklärte er sich damals, hat von jeher das traurige Loos gehabt, immer misverstanden, und immer wieder aufgeworfen zu werden. Ja, selbst nachdem die Kritik der Vernunft so großes Licht darüber verbreitet hat, scheint doch bis jetzt der eigentliche StreitPunkt nicht scharf genug bestimmt zu seyn. Der eigentliche Streit betraf niemals die Möglichkeit absoluter Freiheit, denn ein Absolutes schließt schon durch seinen Begriff jede Bestimmung durch fremde Causalität aus; die absolute Freiheit ist nichts anders, als die absolute Bestimmung des Unbedingten durch die bloßen (Natur) Gesetze seines Seyns;" — [Dies ist gerade dasselbe, was Kant sagt, der Wille, insofern er nicht Erscheinung; d. h. insofern er nicht transscendental, sondern absolut frei ist, geht auf nichts anders, als auf's Gesetz, und kann insofern weder frei noch unfrei genannt werden, d. h. das Gesetz, das von ihm ausgeht, ist für den absoluten Willen ein bloßes NaturGesetz, wodurch er gar nichts ausdrückt, als sich selbst. Nur hat Kant vergessen zu bemerken, daß insofern auch das Gesetz des absoluten Willens nicht Moral-Gesetz ist. Reinhold fragt: Sollte Kant nicht

den Begriff des moralischen Gesetzes zu weit gefasst haben, da er demselben mit dem Gesetze der praktischen Vernunft — (in unsrer Sprache: dem Gesetze des absoluten Willens) — einerlei Umfang gab? Ich antworte: Allerdings, denn was K. Gesetz der praktischen Vernunft nennt, wir Gesetz des absoluten Willens nennen, wird zum MoralGesetz erst im Bewusstseyn, im positiven Gegensatz gegen sinnliche Antriebe, als Object der freien Wahl der Willkür, d. h. des Willens in der Erscheinung. *) Die absolute Freiheit des Willens kann daher charakterisirt werden, als] — „Unabhängigkeit von allen nicht durch sein Wesen selbst bestimmten (bereits gegebnen) Gesetzen, von allen Gesetzen, die etwas in ihm setzen würden, was nicht schon durch sein bloßes Seyn, durch sein Gesetztseyn überhaupt, gesetzt wäre.“ — Dergleichen Gesetze sind MoralGesetze. Denn diese ergehen an einen Willen, von dem es nicht zum voraus schon ausgemacht ist, daß er diesen Gesetzen gehorche. Dagegen jenes ursprüngliche Gesetz (das erst im Bewusst-

*) Insofern ist es alsdann auch wahr, daß das Gesetz (als MoralGesetz) von der Vernunft herkommt; denn zum Bewusstseyn gelangt es allerdings nur durch das Medium der Vernunft, und jenseits des Bewusstseyns ist es nicht MoralGesetz, sondern NaturGesetz des Willens.

seyn zum MoralGesetz wird) nicht an einen Willen ergeht, sondern von einem Willen ausgeht, der sich selbst Gesetz ist, und der insofern weder frei noch unfrei (im moralischen Sinn), sondern absolut frei ist.

Hieraus folgt nun unmittelbar, was auch damals behauptet wurde, daß das Absolute in uns allein die transscendentale Freiheit nicht erklärt. „Das unbegreifliche ist nicht, wie ein absolutes, sondern wie ein empirisches Ich Freiheit haben solle, nicht wie ein intellectuales Ich intellectual, d. h. absolut frei seyn könne, sondern wie es möglich sey, daß ein empirisches Ich zugleich intellectual sey, d. h. Causalität durch Freiheit habe.“ Denn, setzen wir etwa, daß das Empirische in uns völlig bestimmt sey durch das Intellectuale, so begreifen wir nicht, wie noch eine Willkür in uns möglich ist. Dies räumt auch Kant ein, wenn er sagt, die Freiheit könne nimmermehr darein gesetzt werden, daß das vernünftige Subject auch eine wider seine gesetzgebende Vernunft streitende Wahl treffen könne, obgleich die Erfahrung oft genug beweise, daß es geschehe, wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können. — Oder setzen wir umgekehrt, daß das Empirische in uns durch das Intellectuale gar nicht bestimmt sey, so begreifen wir nicht, wie die Freiheit der Willkür in uns möglich ist.

Wir bedürfen also zur Erklärung der freien Willkür, (als einer Thatsache des gemeinen Bewusstseyns,) der Idee von absoluter Freiheit; ohne diese begreifen wir keine Freiheit der Wahl; mit ihr allein begreifen wir nicht, wie noch eine Wahl überhaupt in uns möglich, und warum das ursprüngliche Gesetz in uns nicht zur Nothwendigkeit geworden ist.

Hier müssen wir nun uns selbst erinnern, daß die Willkür, oder die Freiheit, uns für oder wider das Gesetz zu bestimmen, einzig und allein zur Erscheinung gehört, und daß wir daher den Begriff derselben gar nicht brauchen dürfen, um damit das übersinnliche in uns zu bestimmen, oder zu definiren. Es muß erwiesen werden, daß wir uns des übersinnlichen in uns, d. h. der Freiheit, gar nicht bewusst werden können, als durch Willkür, welche sonach, obgleich nicht zum Uebersinnlichen in uns, doch nothwendig zu unsrer Endlichkeit d. h. zum Bewusstseyn des übersinnlichen gehört.

So nothwendig, als es ist, daß wir für uns selbst endlich werden, so nothwendig ist es auch, daß die absolute Freiheit in uns zur Willkür werde. Diese wird dadurch, daß sie bloß zu unsrer Endlichkeit gehört, und insofern Erscheinung ist, nicht sofort zu einem

bloßen Schein *); denn sie gehört zu den nothwendigen Schranken unsrer Natur, über die wir in's unendliche fort hinaus streben, ohne sie doch je völlig aufheben zu können; und so fällt von diesem sonst so dunkeln Punkt der praktischen Philosophie ein neuer Licht-Strahl auf unsern theoretischen Idealismus zurück, dessen Bedeutung jetzt erst ganz klar wird. Wir können jetzt gleichsam den transscendentalen Ort bestimmen, von wo aus das Intellectuale in uns in's Empirische übergeht. Mit der Einen Handlung, durch welche das Absolute in uns sich selbst zum Object (die Freiheit zur Willkür) wird, entfaltet sich auch ein ganzes System endlicher Vorstellungen, und zugleich das so tief in uns liegende Gefühl unsrer moralischen Endlichkeit, wodurch wir erst in der AußenWelt, als der Sphäre unsrer Endlichkeit, einheimisch werden. Wir verstehen die Tendenz nach dem Unendlichen, die unsern Geist in steter Unruhe erhält, denn die Endlichkeit ist nicht unser ursprünglicher Zustand, und diese ganze Endlichkeit ist nichts, was durch sich selbst bestünde. Wir sind endlich geworden, und wie könnten wir hoffen, diese Endlichkeit moralisch zu überwinden, wäre sie nicht moralisch entstanden?

*) So wenig, als die ganze Geschichte unsers Geschlechts, die auch nur zur Endlichkeit gehört. — Sie beginnt mit dem SündenFall, d. h. mit der ersten willkürlichen That, und endet mit dem VernunftReich, d. h. wenn alle Willkür von der Erde verschwindet.

Es ist unsre eigene Endlichkeit, die uns die Welt endlich macht; aber schon jetzt ahnen wir, daß sie uns durch uns selbst unendlich wird, daß dem erweiterten Organ auch eine erweiterte Welt sich aufschließen, und immer neue Gestirne uns den Weg zur Unendlichkeit bezeichnen werden.

* * *

Fassen wir jetzt alles zusammen, worüber wir einig geworden sind, so sind es folgende Sätze:

1. Vom absoluten Wollen geht das Gesetz aus. Der Wille, insofern er gesetzgebend, d. h. absolut ist, kann weder frei noch unfrei heißen, denn er drückt im Gesetze nur sich selbst aus.

2. Ohne absoluten, gesetzgebenden Willen wäre Freiheit eine Chimäre. Der Freiheit aber werden wir uns nicht bewusst, als durch Willkür, d. h. durch die freie Wahl zwischen entgegengesetzten Maximen, die sich wechselseitig ausschließen und in Einem und demselben Wollen zusammen nicht bestehen können.

3. Das Gesetz des absoluten Willens, insofern es zur Maxime werden soll, gelangt durch die Vernunft zur Willkür. Die Vernunft ist nicht selbst das über-

sinnliche in uns, wohl aber, was das übersinnliche in uns ausspricht.

4. Die Willkür, als die Erscheinung des absoluten Willens, ist von diesem nicht dem Princip, sondern nur ihren Schranken nach verschieden, dadurch, daß ein positiv entgegengesetzter Wille ihr widerstrebt. Die Willkür also kann erklärt werden, als der absolute Wille, unter den Schranken der Endlichkeit.

5. Würde der absolute (reine) Wille nicht durch einen entgegengesetzten beschränkt, so könnte er seiner selbst d. h. seiner Freiheit nicht bewusst werden; und umgekehrt: wäre der empirische Wille, (dessen wir uns bewusst werden,) vom absoluten nicht bloß seinen Schranken, sondern dem Princip nach verschieden, so gäbe es abermals kein Bewusstseyn der Freiheit in unserm empirischen Wollen.

6. Vom StandPunkt des Bewusstseyns angesehen, besteht die Freiheit des Willens in der Willkür, womit wir jetzt das Gesetz jetzt das entgegengesetzte Princip in unsre Maxime aufnehmen, und eben diese Unmöglichkeit, uns den absoluten Willen anders vorzustellen, ist der Grund aller Endlichkeit.

7. Durch diesen Begriff der Willkür aber, als welcher bloß zu der Art und Weise gehört, wie wir uns

selbst vorstellen, kann das übersinnliche in uns nicht definirt werden.

* * *

Den Satz 1 läugnet Reinhold, weil er auf dem StandPunkt des Bewusstseyns stehen bleibt, und sich nicht zum absoluten Willen erhebt. Den Satz 2 behauptet Reinhold und Kant lange vor ihm. In der Philos. Religionslehre S. 10 erklärt er ausdrücklich, das moralische Gesetz sey eine Triebfeder der Willkür, also ein Positives = a, mithin könne der Mangel der Uebereinstimmung der Willkür mit dem Gesetze (= o) nur als Folge von einer reell-entgegengesetzten Bestimmung der Willkür, = — a, d. h. durch eine böse Willkür erklärt werden. Ueber den Satz 3 sind beide uneinig, weil sie mit dem Worte Vernunft verschiedne Begriffe verbinden. Den Satz 4 habe ich sonst so ausgedrückt: „daß die Causalität des empirischen Ich Causalität durch Freiheit ist, verdankt sie ihrer Identität mit der absoluten, daß sie transscendentale Freiheit ist, nur ihrer Endlichkeit (besser: das Transscendentale ist das, was das Empirische in uns mit dem Absoluten, das Sinnliche mit dem Uebersinnlichen vermittelt); sie ist also im Princip, von dem sie ausgeht, absolute Freiheit, und wird nur erst, indem sie auf ihre Schran-

kan stößt, transscendental, d. i. Freiheit eines empirischen Ichs. — Kant läßt sich auf diese Vermittlung des Sinnlichen und Uebersinnlichen durch das Transscendentale des Wollens nirgends ein, Reinhold behauptet ausdrücklich dasselbe: „es fällt mir nicht ein, sagt er, die Freiheit des Menschen als intelligibeln Wesens (durch die Willkür?) definiren zu wollen. Ich habe es bloß mit der Freiheit des menschlichen Willens zu thun; der Mensch ist mir weder intelligibles Wesen, noch SinnenWesen, sondern beides zugleich, und ich halte ihn auch nur für frei, weil und inwieferne er beides zugleich ist, während Kant ihn nur inwieferne er intelligibles Wesen ist, für frei zu halten scheint;" — (nicht nur scheint, sondern wirklich hält, und zwar von seinem GesichtsPunkt aus mit Recht. Der Wille ist nur frei, insofern der Mensch intellectuell ist, aber diese Freiheit wird transscendental (und eine höhere scheint Reinhold nicht zu kennen), nur inwiefern er zugleich sinnlich ist. — „Das Subject der transscendentalen Vermögen ist zugleich das Subject der empirischen, wenn jenes Vermögen nicht transscendent, sondern transscendental, d. h. aufs Empirische sich a priori beziehend, seyn solle." — Diese Erklärung sagt gerade das, was oben der Satz 5 behauptet. — Ueber die beiden folgenden Sätze sind dem bisherigen zufolge beide Philosophen einverstanden.

* * *

Ich schweige von allen den Folgerungen, die sich aus der Auflösung dieses scheinbaren Widerspuchs in Dingen, die die Menschheit am nächsten angehen, für die Nothwendigkeit eines philosophischen Princips machen lassen, das jenseits des Bewusstseyns liegt. Diese Folgerungen dringen sich jedem von selbst auf. Ich füge nur soviel hinzu: Eine Philosophie, deren erstes Princip das Geistige im Menschen, d. h. dasjenige was jenseits des Bewusstseyns liegt, zum Bewusstseyn hervorrufen will, muß nothwendig eine große Unverständlichkeit haben für diejenigen, welche dieses geistige Bewusstseyn nicht geübt und gestärkt haben, oder denen auch das Herrlichste, was sie in sich tragen, nur durch todte, anschauungslose Begriffe zu erscheinen pflegt. das Unmittelbare, das in jedem ist, und an dessen ursprünglichem Anschauen, (das gleichfalls in jedem ist, aber nicht in jedem zum Bewusstseyn kommt), alle Gewissheit unsrer Erkenntniß hängt, wird keinem durch Worte, die von außen in ihn dringen, verständlich. Das Medium, wodurch Geister sich verstehen, ist nicht die umgebende Luft, sondern: die gemeinschaftliche Freiheit, deren Erschütterungen bis ins Innerste der Seele sich fortpflanzen. Wo der Geist eines Menschen nicht vom Bewusstseyn der Freiheit erfüllt ist, ist alle geistige Verbindung unterbrochen, nicht nur mit Andern, sondern sogar mit ihm selbst; kein

Wunder, daß er sich selbst eben so gut als Andern unverständlich bleibt, und in seiner fürchterlichen Einöde nur mit eiteln Worten sich ermüdet, denen kein freundlicher Wiederhall (aus eigner oder fremder Brust) antwortet.

Einem solchen unverständlich zu bleiben ist Ruhm und Ehre vor Gott und Menschen,

[Barbarus huic egoſim, nec tali intelligar ulli,]

Wunsch und Gebet, dessen man sich nicht erwehren kann. —

Die Geschichte der Philosophie enthält Beispiele von Systemen, die mehrere Zeitalter hindurch räthselhaft geblieben sind. Ein Philosoph, dessen Principien alle diese Räthsel auflösen werden, urtheilt noch neuerdings von Leibnitz, er sey wahrscheinlich der einzige Ueberzeugte in der Geschichte der Philosophie, der Einzige also, der im Grunde recht hatte. Diese Aeußerung ist merkwürdig, weil sie verräth, daß die Zeit, Leibnitzen zu verstehen, gekommen ist. Denn, so wie er bisher verstanden ist, kann er nicht verstanden werden, wenn er im Grunde recht haben soll. Diese Sache verdient eine vorläufige Untersuchung.

Anhang

zu (S. 21) der voranstehenden Abhandlung.

Ueber Postulate in der Philosophie.

Ich habe längst Gelegenheit gesucht, mich über diesen Gegenstand zu erklären; einiges kann hier beigebracht werden, das übrige wird sonst wo seine Stelle finden.

Der Ausdruck *Postulat* ist von der Mathematik entlehnt. In der Geometrie wird die *ursprünglichste* Construction nicht *demonstrirt*, sondern — *postulirt*. Diese *ursprünglichste* (einfachste) *Construction* im Raume ist der *bewegte Punkt*, oder die *Linie*. — Ob der Punkt nach Einer und derselben Richtung bewegt wird, oder seine Richtung continuirlich ändert, ist damit noch nicht bestimmt. Die *ursprüngliche Linie* ist die *unbegränzte*, oder der *unendliche Raum selbst*, in welchem, sofern er unbegränzt ist, gar keine Richtung gedacht werden kann. Ist die *Richtung* des Punkts *bestimmt*, so ist sie es *entweder* durch einen Punkt *außer ihm*, und dann entsteht die *gerade Linie*, (die keinen Raum *einschließt*) oder die Richtung des Punkts ist *nicht* bestimmt durch einen Punkt außer ihm, so muß er *in sich selbst* zurückfließen, d. h. es entsteht eine *Krei-*

Linie, (die einen Raum einschließt). — Nimmt man die gerade Linie als positiv an, so ist die Kreis-Linie die Negation der geraden, d. h. eine Linie, die in keinem Punkt zur geraden ausschlägt, sondern continuirlich ihre Richtung ändert. Nimmt man aber die ursprüngliche Linie als unbegränzt an, die gerade als schlechthin begränzt, so wird die Kreislinie das dritte aus beiden seyn, sie ist unbegränzt und begränzt zugleich; unbegränzt durch einen Punkt außer ihr, begränzt durch sich selbst.

Die Mathematik giebt also der Philosophie das Beispiel einer ursprünglichen Anschauung, von der jede Wissenschaft ausgehen muß, welche auf Evidenz Anspruch machen will. Sie fängt nicht von einem Grundsatz an, der demonstrirbar ist, sondern von dem Undemonstrirbaren, ursprünglich Anzuschauenden. Hier thut sich aber sogleich ein bedeutender Unterschied hervor. Die Philosophie hat mit Gegenständen des innern Sinns zu thun, und kann nicht wie die Mathematik jeder Construction eine ihr entsprechende äußere Anschauung beigesellen. Nun muß aber die Philosophie, wenn sie evident werden soll, von der ursprünglichsten Construction ausgehen; es fragt sich also, was die ursprünglichste Construction für den innern Sinn sey?

Die Beantwortung dieser Frage hängt von der Richtung ab, die dem innern Sinne gegeben wird. In der

Philosophie aber kann dem innern Sinn seine Richtung gar nicht durch einen äußern Gegenstand bestimmt werden. Die Linie ursprünglich zu construiren, kann ich genöthigt werden durch die Linie, die man auf Papier, im Sande, oder auf einer Tafel zieht. Dieser gezogne Strich ist freilich nicht die Linie selbst, sondern nur das Bild derselben; wir lernen die Linie nicht dadurch erst kennen, sondern umgekehrt wir halten diese auf der Tafel gezogne Linie an die ursprüngliche Linie, (in der Einbildungskraft), sonst würden wir bei derselben nicht von aller Breite, Dicke u. s. w. abstrahiren. Aber diese Linie ist doch das sinnliche Bild der ursprünglichen Linie, und ein Mittel, diese ursprüngliche Anschauung in jedem zu erregen.

Es fragt sich also, ob es in der Philosophie irgend ein Mittel gebe, die Richtung des innern Sinns eben so zu bestimmen, wie sie in der Mathematik durch äußere Darstellung bestimmt werden kann? Dem innern Sinn wird seine Richtung größtentheils nur durch Freiheit bestimmt. Das Bewusstseyn des Einen erstreckt sich nur auf die angenehmen oder unangenehmen Empfindungen, die äußere Eindrücke in ihm verursachen; der andre erweitert seinen innern Sinn bis zum Bewusstseyn der Anschauung; ein dritter wird sich außer der Anschauung auch des Begriffs bewusst; ein vierter hat noch den Begriff des Begriffs, und so kann man mit Recht sagen, daß der Eine mehr oder weniger innern Sinn habe, als der Andere. Dieses Mehr oder Weni-

ger verräth schon, daß die Philosophie in ihren ersten Principien schon eine praktische Seite haben müsse. Ein solches Mehr oder Weniger giebt es in der Mathematik nicht. Sokrates (bei Plato) zeigt, daß man auch einen Sklaven bis zu verwickelten geometrischen Demonstrationen bringen kann. Sokrates zeichnet ihm die Figuren in Sand. Die Kantianer könnten zwar auch, wie weiland einige Cartesianer, den Ursprung der Vorstellungen nach ihrem System in Kupfer stechen lassen, doch hat es noch keiner versucht, und es würde zu nichts helfen. Einem Esquimo oder Feuerländer müsste auch unsre aller populärste Philosophie ganz unverständlich seyn. Er hat nicht einmal dafür Sinn. So fehlt Manchem, der unter uns sich Philosoph zu seyn dünkt, ganz und gar das philosophische Organ; die Philosophie ist ihm ein LuftGebäude, etwa so wie dem TaubGebornen die trefflichste Theorie der Musik, wenn er nicht wüsste oder nicht glaubte, daß andre Menschen einen Sinn mehr haben, als Er, als ein eitles Spiel mit Begriffen vorkommen müsste, das in sich selbst zwar Zusammenhang haben mag, aber im Grunde ganz und gar keine Realität hat.

Es wird also in der Philosophie gerade so vielerlei Principien geben, als es Grade der innern Anschauungskraft giebt; der Eine wird die Vorstellung, der andre die ursprüngliche Synthesis in den Kategorieen, der dritte endlich — ein empfindungs- und tugendreiches

Genie — das höchste Gut zum Princip der Philosophie machen. Mit all' dem ist gar nichts ausgerichtet. Es muß für den innern Sinn etwas schlechthin nöthigendes geben. Nöthigend aber für den innern Sinn ist gar nichts, als das Sollen. Das Postulat, von dem die Philosophie ausgeht, müsste also etwa ein Object haben, dessen sich jeder wenigstens bewusst seyn sollte, wenn er es auch nicht ist. Man müsste einem solchen erweisen können, daß wenn er dieses Objects nicht bewusst werden könne, ihm auch das ursprüngliche Sollen ganz und gar unverständlich seyn müsse.

So zeigt sich hier abermals, was in der voranstehenden Abhandlung, (so wie in der Abhandlung, welche im 3ten und 6ten Heft dieses Journals abgedruckt steht), von einer andern Seite her erwiesen wurde, daß das erste Princip der Philosophie theoretisch und praktisch zugleich, d. h. ein Postulat seyn müsse.

Denn setzen wir

Entweder, das Princip der Philosophie sey ein lediglich theoretischer Grundsatz, mit einem Worte, ein Lehrsatz, (ein Satz, der ein Daseyn aussagt), so ist ein solches Princip der gerade Weg zum Dogmatismus. Eine Wissenschaft aber, die ihrer Natur nach transscendental ist, muß in ihrem ersten

Princip schon allen Empirismus ausschließen. Dies thut z. B. die Geometrie, indem sie die ursprünglichste Construction postulirt, und dadurch den Lehrling gleich anfangs erinnert, daß er in der ganzen Wissenschaft nur mit seinen eignen Constructionen zu thun habe. Die Linie, das Object dieser ursprünglichen Construction existirt nirgends außer dieser Construction, sie ist nur diese Construction selbst. Eben so soll es in der Philosophie seyn; der Lehrling muß gleich anfangs in die transscendentale Denkart gleichsam versetzt werden. Also muß schon das erste Princip seine eigne Construction seyn, die man von ihm fodert, (ihm selbst überläßt), damit er so von Anfang an lerne, daß, was ihm durch Construction entsteht, außer dieser Construction nichts sey, und überhaupt nur sey, inwiefern er construirt. Durch die Revolution also, welche die Philosophie in unsern Tagen durch Einführung transscendentaler Principien erfahren hat, ist sie zuerst der Mathematik näher gebracht worden; die Methode, die sie von nun an befolgt, ist keine andre, als die, welche in der Mathematik längst mit so großem Glück befolgt worden ist, nämlich sich bloß mit ursprünglichen Constructionen zu beschäftigen, keinen RealSatz analytisch, sondern synthetisch, (als durch Synthesis entstanden) zu behandeln; die neue Ansicht der Dinge, als bloßer Erscheinungen, ist die wahrhaft mathematische Ansicht, und man kann jetzt allerdings zeigen,

daß und inwiefern die Philosophie der mathematischen Evidenz fähig ist; sie ist evident für jeden, der das Organ dazu hat, (dem das innre ConstructionsVermögen nicht abgeht), gerade so wie die Mathematik, die auch nicht durch die Figuren, in Kupfer gestochen, oder durch das Ansehen allein, sondern durch ein innres Organ (die Einbildungskraft) verständlich wird.

Oder setzen wir, das Princip der Philosophie sey ein lediglich praktisches, so ist es kein Postulat mehr, sondern ein Imperativ. Ein praktisches Postulat ist eine Contradictio in adjecto. In der Moral giebt es, sofern sie formal ist, nur Gebote; diese auf die Erfahrung angewandt, werden Aufgaben, aber nothwendige Aufgaben, die jeder so gut lösen soll, als er kann.

Wenn also das Princip der Philosophie weder bloß theoretisch noch bloß praktisch seyn kann, so muß es beides zugleich seyn. Beides aber ist vereinigt im Begriff des Postulats, es ist theoretisch, weil es eine ursprüngliche Construction fodert, praktisch, weil es, (als ein Postulat der Philosophie) seine zwingende Kraft (für den innern Sinn) nur von der praktischen Philosophie entlehnen kann. Also ist das Princip der Philosophie nothwendig ein Postulat.

Es fragt sich, was das Object desselben seyn werde? Die Antwort ist: die ursprünglichste Construction für den innern Sinn. Nun ist das Object des innern Sinns überhaupt das Ich in seinem Denken, Vorstellen, Wollen u. s. w. Die ursprünglichste Construction für den innern Sinn müsste also diejenige seyn, wodurch das Ich selbst erst entsteht. (Kant sagt: der analytischen Einheit des Bewusstseyns muß eine synthetische vorangehen. Von dieser eben ist hier die Rede. Jener Satz steht noch unerklärt und unverstanden da, obgleich er den Kern der Kantischen Philosophie enthält). Das Postulat der Philosophie also ist kein andres, als dieses: sich ursprünglich — nicht im Denken, nicht im Wollen, sondern ursprünglich — im ersten Entstehen — anzuschauen. und etwas anders kann auch Hr. Beck nicht wollen, dessen Postulat, ursprünglich vorzustellen, wenn es nicht ganz leer seyn soll, doch nichts anders heißen kann, als: werde deiner selbst in deiner ursprünglichen Thätigkeit bewusst!

Durch diese ursprüngliche Construction also entsteht dem Philosophen allerdings ein Product, (das Ich); aber dieses Product ist außer dieser Construction nirgends vorhanden, gerade so wie in der Geometrie die postulirte Linie, die auch nur insofern ist, inwiefern sie ursprünglich construirt wird, und außer der Construction nichts ist. Nur ist hier ein großer Unter-

schied, daß das Ich im ursprünglichen Handeln nicht nur das Construirte, sondern auch das Construirende ist, wodurch es aber zum Ich, d. h. zu einem über alles Objective erhabnen Princip wird. — Hier haben wir nun die analytische Einheit des SelbstBewusstseyns (Ich = Ich) aus der synthetischen abgeleitet, die ihr vorangeht, und in der That nichts anders bedeutet, als daß das Ich ursprünglich die Construction von sich selbst ist. Der Satz Ich = Ich also, in dem Sinne, in welchem er gewöhnlich genommen wird, ist nicht einmal das Princip der Philosophie.

Insofern nun durch jene ursprüngliche Construction allerdings ein Product (das Ich) entsteht, kann man das Entstandenseyn dieses Products auch in einem Grundsatze, (etwa: Ich bin!) ausdrücken, und so hat auch die neuste Philosophie von einem obersten Grundsatz der Philosophie gesprochen, obgleich es dem Geiste derselben schnurstracks und e diametro zuwider ist, als Princip der Philosophie einen Grundsatz aufzustellen, der ein Daseyn aussagt. Daß man das absolute Seyn vom Daseyn unterschied, half sehr wenig, indem der größte Theil bei jenem Ausdruck an ein Ding an sich dachte, man mochte sich auch verwahren wie man wollte.

Von einem obersten Grundsatz der Philosophie sprechen, war nur so lange gut, als es keine Misverständ-

nisse veranlaßte. Wenn aber etwa die soi-disant Beurtheiler dieser Philosophie jenen Satz für einen analytischen nahmen, der sich von selbst verstünde, und gar nichts synthetisches (keinen Gehalt) in sich hätte, so war es Zeit, ihnen zu sagen, daß für sie jener Grundsatz ein Postulat sey, dessen Sinn und Gehalt gar nicht anders, als durch die in ihm ausgedrückte ursprüngliche Construction (Synthesis) selbst verstanden werden könne. — So war es aber. Alle öffentlichen Beurtheilungen versicherten fast einmüthig, daß jener Satz, den man an die Spitze der Philosophie stellen wolle, völlig gehaltlos sey. Einige, mit denen die philosophische Weisheit einst aussterben wird, glaubten diese Philosophie durch eine naive Frage zu entkräften, was denn jenes Ich sey, wovon sie spreche, sie sollte das erst erklären, u. s. w. — Ihr klugen Leute, hätte man ihnen antworten mögen, wenn die Geometrie die Linie postulirt, erklärt sie euch etwa, was die Linie sey? — Wozu alsdann das Postuliren? Das ist ja eben, was sie will; ihr sollt erfahren, was die Linie sey, das durch, daß ihr sie construirt. So unsre Philosophie. Wir postuliren das Ich. Auf die Frage: was es sey, wollen wir, daß ihr euch selbst antwortet. Die Antwort ist das Ich selbst, das in Euch entstehen, durch Euch construirt werden soll. Es ist nicht an irgend einem Ort außer euch, auf den man mit Fingern zeigen könnte. Construirt es, und ihr werdet wissen, was es ist, denn es ist gar nichts anders, als

was ihr construirt. — Nicht mit diesen Worten, aber mit ähnlichen, antwortete ich einem Kritiker, der auch jenen Grundsatz als den Knäuel ansah, wovon man die Philosophie abwinden wolle, oder als den Spinnenleib, woraus die Fäden dieses neuen Gewebes analytisch hervorgehen sollten. Dies war kein Wunder nach den Begriffen, die über das Wesen eines ersten Grundsatzes in der Philosophie allgemein verbreitet worden waren. Auch erklärte er offenherzig, daß ihm das Ich ganz und gar nichts sey; was ich ihm gerne glaubte. Uebrigens hatte ich keinen Grund, mir Gewalt anzuthun, sagte also geradezu: es ist von keinem Reinholdischen Grundsatz die Rede, die Philosophie soll überhaupt von keinem Grundsatze ausgehn, jenes Princip ist in Bezug auf Euch, also auch in Bezug auf dich, Phlegma von Recensenten! ein Postulat, daß du nicht verstehen lernst, dadurch daß du es, ohne dich dabei zu rühren, schwarz auf weiß siehst. Durch den Strich an der Tafel lernst du nicht die Linie verstehen, sondern umgekehrt durch die Linie den Strich. So erfährst du, was das Ich sey, nicht durch den Grundsatz, sondern umgekehrt, was der Grundsatz bedeute, muß dir das Ich in dir sagen u. s. w. Wundershalber muß ich doch erzählen, welche Fata diese unbedeutende Erklärung (einer Sache, die sich eigentlich von selbst versteht) gehabt hat. Man kann daraus sehen, mit welchen Menschen man jetzt in der Philosophie zu thun hat. Einige gute Freunde wünschten mir Glück, daß ich die dürren Haiden der

Speculation verlassen, und jetzt ohne Zweifel die wasserreichen Triften ihrer MoralPhilosophie bearbeiten werde. Neuerdings aber ist ein Andrer *) über dieses Unterfangen (als Princip der Philosophie ein Postulat aufzustellen) höchlich verwundert, nicht etwa, als ob es etwas an sich verwunderliches wäre, sondern — weil der Verfasser ein Freund der WissenschaftsLehre sey!! **) Fängt denn also das BuchstabenWesen der Nachbeterei auch hier schon an? Ueberdies würde dieser glaubwürdige Zeuge ohne allen Zweifel von dem Urheber der Wissenschaftslehre selbst es hören können, daß wenn er von einem obersten Grundsatz der Philosophie gesprochen hat, er denselben doch nicht anders, als wie ein Postulat angesehen wissen wolle. — Ich weiß das, weil es so seyn muß, und nicht anders seyn kann. —

Soll ich vermuthen, woher das Misverständniß rührt? — Diese guten Freunde haben bei Kant von

*) Der mir unbekannte Verf. der Apologie ꝛc. welche im 7ten Hefte dieses Journals zu lesen ist.

**) Da mir Postulat gerade ebendasselbe heißt, was der Apologist unter einem Princip meint, das theoretisch und praktisch zugleich seyn soll (man vgl. was ich hierüber im 6ten Heft S. 203 ff. gesagt habe), so kann der Grund seines Anstoßes nur darinn liegen, daß er das Wort Postulat — in der Wiss. Lehre nicht gelesen hat.

Postulaten der praktischen Vernunft gelesen. Andre giebt es nun nicht für sie. Es ist zu wünschen, daß sie nicht Einmal über einen Euklid kommen, sonst möchten sie beweisen, daß dieser bereits, die Geometrie sogar, auf den Primat der praktischen Vernunft gegründet habe. — Was übrigens jene Postulate der praktischen Vernunft selbst betrifft, so werden sie, denke ich, ihre Rolle in der Philosophie am längsten gespielt haben. Postulat bedeutet die Foderung einer ursprünglichen (transscendentalen) Construction. Gott aber und Unsterblichkeit sind keine Gegenstände einer ursprünglichen Construction. In der praktischen Philosophie giebt es nur Gebote. Diese, insofern ihr Object unendlich ist, und in einer empirischen Unendlichkeit, unter empirischen Bedingungen, realisirt werden soll, werden zu Aufgaben, und zwar zu unendlichen Aufgaben. Sie desshalb Postulate nennen, ist nicht viel besser, als wenn man unendliche Aufgaben in der Mathematik so nennen wollte. — Jede IrrationalZahl in der Mathematik bedeutet eigentlich nichts, als die Aufgabe, sich dieser Zahl ins Unendliche fort anzunähern. Desswegen aber läugnen, daß z. B. $\sqrt{3}$ eine wirkliche Zahl sey, ist widersinnisch, sie ist nur eine Zahl, die in der Unendlichkeit liegt. So sind in der Philosophie Gott und Unsterblichkeit unendliche Aufgaben. Desswegen aber, weil ihr Object in keiner Zeit erreichbar ist, (durch keine Einheit oder Theile ei-

ner Einheit gemessen werden kann), ihnen alle Realität absprechen, ist widersinnisch, da dieses Object allerdings in der Zeit, nur in einer unendlichen Zeit, liegt, jede mögliche Gegenwart aber selbst als zu dieser Unendlichkeit gehörig betrachtet werden muß. Was an jenen unendlichen Größen rational ist, d. h. was wir davon verstehen (ermessen) können, liegt in jeder Gegenwart, was daran irrational ist allein, (was nicht zum gegenwärtigen praktischen VernunftGebrauch gehört) liegt in der Unendlichkeit.

Philosophisches Journal
einer Gesellschaft
Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer
der Philosophie Doctoren und Professoren zu Jena.

Siebenten Bandes Drittes Heft.

Jena und Leipzig,
bei Christian Ernst Gabler.
1797.

Innhalt des elften Hefts.

I. Fichte und Kant, oder Versuch einer Ausgleichung der Fichteschen und Kantischen Philosophie. S. 183.

II. Die philosophische SprachVerwirrung. Von Herrn Maimon. S. 214.

I.

Fichte und Kant,

oder

Versuch einer Ausgleichung der Fichteschen und Kantischen Philosophie.

Es bedarf eines kleinen Vorberichts, um folgenden Aufsatz, der ein Beitrag zur Friedensstiftung zwischen der Kantischen und Fichteschen Philosophie oder vielmehr zwischen den Kantianern und der Fichteschen Philosophie seyn soll, vor dem philosophischen Publicum in sein gehöriges Licht zu stellen. Das Publicum sehe denselben nicht als ein Bruchstück an, das ich aus andern Schriften und Commentaren über und für Fichtesche Philosophie entlehnt habe, sondern das ganz mein ist, und worinn ich mein selbsteignes Nachdenken und meine Originalität, so wenig deren auch sey, wiedererkenne.

Ich darf gestehen, — damit man nicht mehr oder weniger von diesem Aufsatz meine und halte, — daß ich bis jetzt noch keinen einzigen Commentar über diese Philosophie zu Rathe zu ziehen und einen Orakel-Spruch von einer fremden Gottheit darüber einzuholen über mich habe bringen können. Selbst die eigenen Erläuterungen des Lehrers dieser Philosophie *) habe ich nicht gelesen und — nicht lesen wollen, um selbst zu verdienen, was nur das einzige Verdienst eines jeden Philosophen seyn kann. Auch ich bin zwei Perioden durchgegangen, in deren ersterer noch der größere Theil des Publicum, wenn man die öffentliche Stimme, Recensionen und Volksurtheile fragt, stehen mag, — in deren zweiter ich aber zu den Resultaten gekommen bin, die ich im folgenden mit möglichster Kürze angeben werde. Die Philosophie hat das eigene, daß sich mit Kürze für den Denker alles sagen läßt, und daß mit Weitläuftigkeit für den, der nicht denkt, sondern nur lernen will, so viel als nichts gesagt ist.

Der Vorgänger der Fichteschen Philosophie, das Kantische System, welches von dem Publicum auf den

*) Daß ich diese Erläuterungen (Philos. Journal v. Fichte u. Niethammer) nicht gelesen habe, — daran ist ein Eigensinn Schuld, daß ich erst gern selbst einen Orient über oder nach einer Sache zu gewinnen suche, ehe ich mir ihn von einem Andern weisen lasse.

Schultern getragen wird (und auf die Schultern genommen wurde), hatte unstreitig Schuld an der eigenen Aufnahme, welche der Wissenschaftslehre widerfuhr. Dort hatte das Publicum gelernt und war verwöhnt, etwas in seinen Händen zu haben, eine Masse vor sich zu handhaben, und sich selbst so wichtiger und bedeutender zu fühlen: hier aber nach der Wissenschaftslehre sollte jeder nur sich selbst fühlen, nicht eine Masse vor sich handhaben, sondern jeder mit sich selbst und in sich philosophiren.

Nämlich es ist ein auffallender Unterschied der Form und Methode nach, zwischen der Kantischen und Fichteschen Philosophie. 1) Dort ist alles, was in dem menschlichen Gemüthe aufgefunden wird, gleichsam als Object hingestellt, (es ist eine Objecten-Aufstellung) und es kann als Object aufgenommen und aufgefasst werden. So die Begriffe des Verstandes, die in der Kategorieen-Tafel sichtbar gleichsam dargestellt sind, die Formen der Anschauung, die einzelnen bestimmten Vermögen des Gemüths, die als Objecte rubricirt und neben einander geordnet sind. In der Fichteschen Philosophie ist nichts von einer solchen Objecten-Aufstellung, es ist hier alles auf ein Subject, ein subjectives, reducirt, und dieses Subject muß jeder nach dieser Philosophie in sich und durch sich selbst hervorrufen (reflectiren), nicht aber als Object oder als ein Vorgestelltes betrachten. 2) In der Kantischen

Philosophie ist alles, was nur über das menschliche Gemüth bestimmt wird, gleichsam ruhend, ruhende feste Form, bestimmtes Behältniß oder Behältnisse, die a priori in dem menschlichen Gemüthe angebracht sind, um die Erfahrung nach verschiednen Weisen zu ordnen und zu fassen. Die verschiedenen Vermögen des Gemüths, in denen sich jene Behältnisse befinden, sind selbst solche ruhende, in sich selbstständige Vermögen, die nicht etwa durch das thätige Subject, das Denken möglich sind, sondern wodurch das Denken selbst erst möglich wird. In der Fichteschen Philosophie hingegen ist alles selbstthätig, und durch Selbstthätigkeit hervorgebracht und möglich; alles ist hier Handlung, handelnd, das Handelnde und das Product der Handlung eins, — es ist hier nichts von solchen ruhenden und a priori bestimmten Formen, sondern Form (die Art der Receptivität) und Spontaneität fällt in Eins zusammen. 3) In der Kantischen Philosophie ist ein Isolirtseyn der verschiedenen Vermögen des Gemüths, ein Nebeneinanderseyn und Nebeneinanderstehen der einzelnen Thätigkeiten des Gemüths. Receptivität, Spontaneität, Verstand, Vernunft, — jedes ist für sich und mit dem andern nur im räumlichen Verhältnisse gleichsam verbunden. In der Wissenschaftslehre hingegen ist wirkliche Verbindung und ein Verbundenes. Dort Analyse, Auflösung; hier die höchste Synthesis und Einheit.

Welche eigene Ansichten mag nicht jene Methode und Form in dem Kantischen System, nach welcher es das menschliche Gemüth in seinen einzelnen Vermögen angiebt und zergliedert, in den Lesern und in den, so genannten, Anhängern der Kantischen Schule geschaffen und gebildet haben! Gewiß zum Theil ist es zu verwundern, wie noch die Kritik bei ihrer Methode des Philosophirens, wo sie das menschliche Gemüth in so viele einzelne Formen und Behältnisse, die Vermögen selbst in ein solches Isolirtseyn von einander zertheilt, so viele Anhänger sich erworben habe; zum Theil sind nach dieser Methode die vielen HirnGespinnste und Einbildungen zu erklären, die in den philosophischen Schülern Kants über die Formen der Anschauung, über die Begriffe, zur möglichen Erläuterung, wie diese in dem Gemüthe statt haben können, entstanden sind; zum Theil aber nach dieser Methode auch herzuleiten, wie hie und da einer und der andere scharfsinnigere und wahrere Denker in dem Kantischen System Anstoß und eine Repugnanz gefunden hat. Maimon findet in den zwölf Kategorieen, die in der Kritik in zwölf Fächern neben einander bestehen, und ruhende Formen a priori in dem menschlichen Gemüthe sind, eine Aehnlichkeit mit den zwölf Stämmen Israels; und ein anderer Denker, Reinhard (System der Moral 1ster Thl. Vorrede) findet in diesem Isoliren, dem Isolirtseyn der einzelnen Vermögen des menschlichen Geistes, in der aufs höchste und letzte getriebenen Analyse in diesem System, eben

den Grund, daß nach dieser Philosophie der Mensch als ein so übel organisirtes und in seinen Kräften streitendes Wesen erscheine. Aber auch bei allen diesen ruhenden Formen und gebauten Behältnissen, die nach dem Kantischen System, (in wie fern diese Vorstellung von der Methode und Form dieser Philosophie abhängt) in dem menschlichen Gemüthe statt finden und die sich nicht gut mit einer philosophischen Ansicht überhaupt des menschlichen Denkens wollen vereinigen lassen, — lasst uns bekennen, daß eben diese ruhenden Formen, weil sie so leicht und bestimmt aufzufassen sind, eben diese ObjectenAufstellung, weilnun etwas da ist, das gleichsam mit der Hand aufgenommen werden kann, der Kantischen Kritik so viel Gunst und Eingang verschafft habe! Die Kritik, sagte ich oben, wurde auf die Schultern genommen und wird (von den Kantianern) auf den Schultern umhergetragen.

Man glaube aber und halte nicht dafür, daß ich durch diese Ansicht der Dinge über die Kantische Kritik einen Schatten werfen und sie in ein nachtheiliges Licht stellen wolle. Nach ihrer Methode und Form zu philosophiren musste und konnte sie die Dinge nicht anders darstellen. Bald werde ich unten zeigen, daß die Lehre der Wissenschaft von Fichte mit dieser Kritik von Kant gleich ist, nur in der Form und Methode der Vorstellung verschieden. Aber in eben dieser verschiedenen und der Wissenschaftslehre eigenen Vorstellung liegt es, daß diese so viel Widerstand, so wenig Empfänglichkeit in dem

philosophischen Publicum gefunden hat, und daß eben die Fichtesche Wissenschaftslehre eine oder ein paar Stufen über die Kantische Kritik höher steht.

Das Unterscheidende der Kantischen und Fichteschen Philosophie, die beide bloß einen Kriticismus des Vorstellungsvermögens liefern, und wo die letztere nicht, wie geglaubt wird, auf ihre eigene Schultern zu treten versucht, — und wodurch der Unterschied eben jener verschiedenen Ansichten herkommt, ist (und dieses ist das Hauptresultat meines Aufsatzes, das alles erläutern soll), daß Kant nach dem Denkgesetze der Modalität seinen Kriticismus begründet und ableitet, Fichte hingegen, wissenschaftlicher, nach dem Denkgesetze der Relation die kritische Weise zu philosophiren und die transscendentale Idealität und Realität der Dinge deducirt. — Nach dem Denkgesetze der Modalität wird ein Object (eine Erkenntniß) in Bezug auf das Erkenntnißvermögen vorgestellt: nach dem Denkgesetze der Relation wird das Object, die Erkenntniß, nicht in ihrem Verhältniß zu dem Erkenntnißvermögen, sondern in ihrem eigenen Bezug auf sich selbst vorgestellt. Dort, ob die Erkenntniß nothwendig, möglich, wirklich ist, und was aus diesem Verhältnisse gefolgert werden kann, z. B. daß das, was das Merkmal des Nothwendigen hat,

a priori ist: hier, welchen Zusammenhang, welche Verbindung die Erkenntniß in sich selbst hat, wie sie in sich bestehet, und was aus diesem inneren Bestand der Erkenntniß für sie gefolgert und bewiesen werden kann.

Die Philosophie, wenigstens die kritische Philosophie hat es nicht mit Dingen außerhalb des Denkens und der Erkenntniß, sondern mit dem Denken und der Erkenntniß, der Untersuchung und Erörterung derselben, selbst zu thun. Diese Untersuchung und Erörterung in der kritischen Philosophie kann also nun der Methode und Form nach auf zweierlei Weise angestellt werden; 1) in wiefern das Denken und die Erkenntniß als schon zu Stande gebracht — als Object hingestellt und diese nun, in dieser Objectivität der Stellung, an sich oder in ihrem Bezug auf das Erkenntniß Vermögen untersucht wird; oder 2) in wiefern das Denken und Erkennen, welches zergliedert und kritisch erörtert werden soll, nicht als vollbracht außerhalb dem Gemüthe gleichsam als Object hingestellt, sondern das Denken und Erkennen selbst mitten in der Handlung des Denkens, (indem das Gemüth auf sein eigenes Handeln reflectirt), betrachtet wird. Dort wird das Denken und Erkennen als ein Vorgestelltes, d. h. nachdem es vorgestellt worden, betrachtet; hier wird es

mitten in dem Acte des Denkens, in der ersten Production aufgefasst und seine Handlung so mitten in der WerkStätte des Handelns abgemerkt. So nach der ersten Form und Methode hat Kant das Denken und Erkennen untersucht, die Gesetze desselben aufgestellt; so nach der zweiten Form und Methode hat Fichte in seiner WissenschaftsLehre das Erkennen und Denken ausgemessen und nicht weniger als jener, eine Kritik der Vernunft geliefert. Jene Form ist die nach der Modalität, die letztere, welche die WissenschaftsLehre befolgt, die nach der Relation.

Nämlich der Relation als DenkGesetz ist es eigenthümlich, daß hier die Erkenntniß an und für sich selbst ihrem Zusammenhange nach, ihrer systematischen Synthesis nach, gestellt und betrachtet wird: der Modalität eigenthümlich, daß hier die Erkenntniß nicht sowohl ihrem innern Wesen nach als ihr Bezug auf das Erkenntniß-Vermögen beurtheilt wird. Eine Erkenntniß kann nun sowohl der Modalität nach als der Relation nach betrachtet und als Object hingestellt werden; und soll die Erkenntnißart des menschlichen Gemüths (die Formen und die Gesetze derselben) in ihrem Bezug auf das ErkenntnißVermögen betrachtet werden, inwiefern sie z. B. nothwendig und a priori ist: so muß sie als Object gedacht und vorgestellt werden. Soll aber das Denken und Erkennen in seinem ursprünglichen Handeln nach seinem systematischen Zusammenhange und seiner innern

Verbindung beurtheilt werden; so kann es nicht anders nach der Relation, es müsste denn als schon ausgemessen und bekannt objectiv vorgestellt und so an einem Vorgestellten versucht und die Regeln davon abstrahirt werden, (wie Kant von dem Urtheile die Principien des Urtheilens ableitet) — als durch Reflexion auf das ursprüngliche Handeln zu Stande kommen und gelingen.

Und hier ist ein zweites, was die Fichtesche Wissenschaftslehre so wesentlich von der Kantischen Methode in der Kritik der reinen Vernunft unterscheidet. Erstlich nämlich war der Hauptunterschied, daß Kant die menschliche Erkenntniß nach der Modalität als Object in ihrem Bezuge auf das Erkenntnißvermögen ausmisst und so das a priori von dem a posteriori scheidet: die Wissenschaftslehre hingegen der Relation nach den Zusammenhang und die Einheit der menschlichen Erkenntniß und die ursprüngliche Form derselben deducirt. Ein zweiter wesentlicher unterscheidender Punkt der Wissenschaftslehre von der Kritik der reinen Vernunft ist nun der, daß durch Reflexion auf das ursprüngliche Handeln selbst das ursprüngliche Handeln des menschlichen Geistes seiner Form, seinen Gesetzen und seiner Einheit nach gezeigt wird. Hier in der Wissenschaftslehre steht der Meister, der das große Gemälde und den weiten Umriß des menschlichen Geistes ausmisst, nicht wie vor einem Gegenstande und reißt und zeichnet mit Blei-

kift und Feder auf dem Papier die Linien des Objects nach: sondern der Umriß und die Abzeichnung geschieht so, indem sich die Erde um ihre eigene Axe dreht und so die Spuren ihrer Bewegung hinterläßt, daß der Philosoph auf seine eigenen Geistes-Handlungen, die nach einem Gesetze angestellt worden sind, aufmerkt und so durch Reflexion das philosophische Gemälde, die Copie des menschlichen Geistes, die pragmatische Geschichte vollendet.

In diesem wesentlich unterscheidenden Gange der Fichteschen und Kantischen Philosophie, die dem Inhalte und der Ausbeute nach ganz gleich sind, liegt nun der Grund des auffallenden wesentlichen Unterschiedes zwischen der Form, die der Kantischen, und der, welche der Fichteschen Philosophie eigen ist, zwischen der jener und dieser eigenen Methode, wo in der Kritik alles als ruhende Formen, und als Behältnisse im menschlichen Geiste, alles als isolirt; in der Wissenschaftslehre hingegen alles als Eins, lebend und handelnd erscheint. Natürlich, wenn dort die menschliche Erkenntniß, das subjective und objective derselben, durch ihren Bezug auf das Erkenntniß-Vermögen, also der Modalität nach, ausgemittelt wird, so daß die menschliche Erkenntniß objectiv vorgestellt wird, muß auch diese Erkenntniß, die Abtheilungen und Eintheilungen derselben, dem Objecte gemäß als bleibend, beschränkt, ruhend, als in wirklichen Gränzen eingefaßt,

als in wirklicher Einheit bestehend erscheinen. Denn das ist ja jedem vorgesetzten Objecte gemäß, daß es Einheit sey, in und durch Einheit gleichsam eingefasst werde und daß es so feste, bestimmte, ruhende Schranken bekomme. Daher, daß in der Kantischen Kritik der reinen Vernunft die DenkGesetze als bleibende, dem menschlichen Geiste gleichsam einverleibte Formen, die Formen der Anschauung als in dem Gemüthe a priori statt findende tabulae, — die Spontaneität, die Receptivität als einzelne dem menschlichen Gemüthe inhärirende Vermögen, und dieses alles als isolirt, als für sich bestehend erscheint. Denn die Unendlichkeit selbst vorgestellt, wodurch sie Object wird und also die stehende feste Einheit des vorgestellten Objects annimmt, verliert die Unendlichkeit, sie wird feste, stehende, eingeschränkte, isolirte in der Unendlichkeit selbst wieder stehende Form. Natürlich ist es aber auch, daß, da in der Wissenschaftslehre alles aus dem ursprünglichen Handeln des menschlichen Geistes hervorgeführt, nicht von einem vorgestellten Objecte abgeleitet, sondern durch Reflexion von dem ersten Acte des Denkens abgemerkt wird, — hier alles als lebend, handelnd, als Eins, Ich und Nicht-Ich, (Spontaneität und Receptivität) als ursprüngliche Thätigkeit, nicht als Form und Behältniß sich darstellen müsse. — Ich gebe und habe, — wie ich mir den Unterschied der Fichteschen und Kantischen Philosophie durch den verschiedenen Gang beider Systeme der Relation und Modalität nach erklärt habe, daß mir

hier alles deutlich ist, — nur einen Fingerzeig dem Leser geben wollen, wie er sich diesen Unterschied erläutern, Kant und Fichte der Form der Philosophie nach als unterschieden, aber der Philosophie selbst nach als gleich finden kann.

Aber nun, welche dieser beiden Formen und Methoden zu philosophiren, welcher dieser beiden Wege und Ausgänge ist denn der rechtmäßige, der der Philosophie und dem Philosophen gemäße? Steht die Kantische Philosophie der Fichteschen oben an, oder erhebt sich diese eine Stufe oder ein paar Stufen höher?

Ich glaube immer, — dies ist jetzt meine Ueberzeugung — Kant, habe sich nach seinem Zeitalter, das leichter auffasst als selbst denkt, das lieber auf Schultern trägt als die Philosophie durch den Geist gebären und schaffen lässt, accommodiren wollen. Darum nahm er die leichtere Methode, wo der Kriticismus am ehesten und am meisten Eingang gewann. Das Publicum musste den Kriticismus eher lernen, ehe es ihn selbst denken und sich durch eigene Kraft und Thätigkeit zu ihm emporheben konnte. Darum vergab aber der Stifter der kritischen Philosophie der rechtmäßigen philosophischen Methode etwas. Nur ein flüchtiger Blick auf beide Methoden, — und die Wissenschaftslehre erscheint in ihrem Rechte, in ihrem erhabenen StandPunkte, in ihrem Lichte. Die Wissenschaftslehre ist gleichsam die

Sonne, die selbst scheint, — und Kants Kritik das zweite Licht, das nur dann scheint, weil es das Licht von der Sonne bekommt. Ich will sagen, daß die Fichtesche Art zu philosophiren dem menschlichen Geiste ursprünglich, der erste Act gleichsam des menschlichen Geistes ist; da die Kantische Methode die zweite, die nach jenem Act kommende Methode ist. Erst denken und auf dieses Denken reflectiren, und so philosophiren; — zweitens dieses Denken sich vorstellen und so an einem Objecte das Denken ablernen. Ich will sogleich dies Gleichniß aufhellen.

Denkt Euch zwei Männer, die philosophiren wollen, — die gleich wenig befriedigt von allen Systemen, die da sind, und gleich unruhig, doch endlich in ihrem Denken Gewissheit und Vollendung zu haben, in sich selbst und zu sich zurückkehren, — sich selbst sagen: aber „ist denn auch die Denkkraft hinreichend, alles das auszumitteln, worüber du so wenig Gewissheit hast, was ist „denn das Denken und Erkennen, die Formen, die Gesetze desselben?" — Der eine leitet die Gesetze des Denkens von einem Urtheile ab, das er eben jetzt fällt oder das er in der Erinnerung aufruft, stellt diese Gesetze des Denkens und die Formen der Anschauung, an denen er das Merkmal des Nothwendigen findet, als subjective nothwendige Formen des menschlichen Geistes hin. So also verfährt der eine, um die Gesetze seines eigenen Denkvermögens auszumitteln. Aber der andere fragt, „woher weißt du denn, der du diese Arten des Denkens und des An-

schauens als subjective ewige Formen des menschlichen Geistes aufstellst, daß sie Formen deines Geistes und des VorstellungsVermögens sind?" Der erste wird antworten: „weil ich die Formen von einem Urtheile abgeleitet habe, und dieses Urtheil mein ist, weil ich urtheile und geurtheilt habe." So fährt der andere aber nun fort: „du musst dir doch also des Urtheils, von dem du die Formen des Denkens ableitest, als des Deinigen bewusst werden und bewusst seyn, wenn du die Formen des Urtheilens als deine Formen, deinem Geiste eigen aufstellen willst. So muß es denn also noch eine frühere Periode zu philosophiren, daß ich so sage, eine zweite Art, das DenkVermögen kennen zu lernen, geben, und die um so wahrer und rechtsgültiger ist, eben weil sie früher, voran liegt, jene zweite Art aber nachkommt, — nämlich die Art, daß ich auf mein eigenes Urtheilen, indem ich urtheile, wenn ich urtheile, in dem Momente des ursprünglichen Handelns selbst reflectire, und auf mich Acht habe. Der menschliche Geist kann sich nicht verläugnen, wenn er urtheilt; — so werde ich also die Arten, die Gesetze des Urtheilens als dem menschlichen Geiste eigen und ursprünglich aufstellen können."

So ist der Unterschied zwischen der Fichteschen und der Kantischen Methode zu philosophiren, in wiefern jene höher liegt, der ursprüngliche Act des Denkens ist, diese aber schon ein abgeleiteter, ein zweiter Act ist, in-

dem von der vorgestellten Erkenntniß als Object die Regeln des Denkens abgeleitet werden. Bedarf es mehr Worte, um zu zeigen, was die Fichtesche Philosophie ist!

Der Weltweise, will Fichte, soll mit sich selbst philosophiren, er soll von sich ausgehen, nur auf sein eigenes Denken reflectiren, und zwar wenn er dieses Denken und diese Reflexion weit genug durchführt, so wird er zu dem StandPunkt kommen, der der kritische — der transscendentale Idealismus heißt. Denken ist eher als dieses Denken sich vorstellen, die Methode zu philosophiren, die auf das Denken reflectirt, muß also früher, höher, jener vorausliegen, welche von dem vorgestellten Denken als Objecte die Gesetze und die ursprünglichen Handlungen des Geistes abstrahirt. Zu jener Methode des Philosophirens gehört absolut und schlechterdings Selbstthätigkeit und zwar doppelt; erstlich Denken selbst, zweitens Reflectiren auf dieses Denken; — und eine solche Philosophie, die in einem solchen selbstthätigen Actus des Denkens und des Reflectirens besteht, kann nicht gelernt oder abgelernt werden. Die letztere Methode zu Philosophiren aber bequemt sich schon mehr zu dem, lieber leidenden als selbstthätigen, Menschen, in wiefern er lieber lernt, aufnimmt, auffasst, als in der größten Anstrengung auf sich selbst merkt. — Die Wissenschafts-Lehre, ihre Methode zu Philosophiren, verhält sich zu

der Kantischen Methode des Philosophirens, wie der physische Mensch, der die Gesetze seiner Bewegung selbst mitten in der Bewegung und durch die Bewegung ablernt, zu dem, der die Bewegung und die Grade der Geschwindigkeit erst nach den hinterlassenen Spuren der eingedrückten FußTritte abstrahiren will.

Nun ist es aber auch gewiß, daß, wenn wir den menschlichen Geist in seinem ursprünglichen Handeln, den ursprünglichen Gesetzen seiner Handlung nach, kennen lernen und darstellen wollen, wir diejenige Methode wählen müssen, wo wir unmittelbar dieses Handeln und diese ursprünglichen Gesetze des Handelns auffassen und bemerken können; wo nicht, wenn jenes ursprüngliche Handeln durch einen MittelWeg geht, ein anderer Schein über diesen ursprünglichen Act des menschlichen Geistes geworfen wird. Und ein solcher blendender anderer Schein wird auf die ursprünglichen Gesetze des Denkens geworfen, wenn wir durch eine Vorstellung des Denkens (von einem vorgestellten Denken) an einem und von einem Objecte, als welches jetzt das Denken erscheint, die DenkGesetze abstrahiren: denn dieses ist ein MittelWeg oder eine unmittelbare Weise, das Denken kennen zu lernen. Hier, wenn wir das Denken als Object vorstellen, (und dieses geschieht nach der Kantischen Methode), müssen sich

die ursprünglichen Thätigkeiten des menschlichen Geistes, dem vorgestellten Object gemäß, in den Schein von festen ruhenden Formen kleiden, als isolirte feste für sich bestehende Einheiten erscheinen — als objective Behältnisse gleichsam, die in dem Gemüthe statt finden. Alles dieses ist dem vorgestellten Objecte gemäß. Aber wie anders und wahrer erscheint dieses, wenn wir die Thätigkeiten des Geistes in seinem ursprünglichen Handeln auffassen! Hier sind wir an der Quelle, und aus der ersten Quelle schöpfen wir die Resultate, daß Leiden und Thätigseyn (Receptivität und Spontaneität) eins, — die Formen des Denkens thätige Acte des Denkens selbst (und nicht Behältnisse, ruhende Einheiten) sind. Nach der Kantischen Philosophie stellt sich der Kantianer in dem Verstande wirkliche stehende Formen des Verbindens, und den Verstand selbst als ein solches inhärirendes Vermögen im menschlichen Geiste vor. Aber in der Fichteschen Wissenschaftslehre lernen wir, daß nur durch das Auffassen der Thätigkeiten, der ursprünglichen Handlungen des menschlichen Geistes und durch Fixiren derselben sie als solche feste Begriffe, als Formen und Kategorieen erscheinen. Wer kann wohl nur einen leidlichen Sinn und Verständlichkeit in folgenden Satz legen: „Raum und Zeit sind Formen der Anschauung a priori?“ Die meisten Kantianer denken sich dieses wirklich als eingeprägte Figuren: aber durch Fichte lernen wir, daß die Ein-

bildungskraft bei ihrem Schweben zwischen dem Unendlichen und Endlichen selbst diese Formen des Anschauens zuwegebringt.

Aber nach allem diesem — ist es nun eine große und entscheidende Frage, die überall gehört und aufgeworfen wird: „Ist denn nun Fichte mit Kant eins, die Fichtesche Philosophie mit der Kantischen eins und gleich? — wenn dort alles, was im menschlichen Geiste ist, als thätig, als Production sich zeigt, hier wir ruhende Formen, Behältnisse, alles in einem Isolirtseyn erblicken, — wie können beide Philosophieen Eine Philosophie seyn?" — Eine solche Frage kann man nur aufwerfen, wenn man selbst noch nicht zu philosophiren versteht oder das Philosophiren nicht kennt. Ich antworte: Fichte und Kant ist eins, die Fichtesche Philosophie in keinem Stücke unterschieden von der Kantischen, nur der Methode nach wesentlich verschieden, wodurch eben die Philosophie in der Wissenschaftslehre Wissenschaft ist, worauf sie in der Kritik der reinen Vernunft Verzicht thun muß. Stellet euch die ruhenden Formen im menschlichen Geiste, die Behältnisse in demselben, die einzelnen isolirt stehenden Vermögen des menschlichen Gemüths in dem ursprünglichen Handeln und in dem ursprünglichen Acte des Denkens vor, so daß ihr mitten im Denken auf das Denken, dieses durch alle mögliche Synthesen durchgeführt, reflectirt: so ver-

schwinden jene ruhenden Formen und Behältnisse, jene einzelnen isolirten Vermögen des menschlichen Gemüths, sie werden ursprüngliche thätige Handlung und eine Synthesis in dem menschlichen Gemüthe. Stellet aber euch diese thätige lebendige Thätigkeit und Production, die ihr in ihrem ersten Act habt kennen lernen, als objectiv vor, d. h. daß ihr nicht auf sie in dem Handeln des Denkens reflectirt, sondern sie als vollbrachte Thätigkeiten objectiv vorstellet, wie dieses Objective der Charakter jedes Vorgestellten ist: so kleiden und theilen sich jenes Handelnde und Thätige, jene Einheit, wieder durch feste und bestimmte Umrisse, durch Gränzen und Schranken in ruhende bleibende isolirt stehende Formen. Also ruhende Form, Behältniß im menschlichen Geiste, die einzelnen Vermögen in demselben, sind gleich mit der thätigen Production, der ursprünglichen thätigen von dem menschlichen Geiste ausgehenden Handlung selbst — jenes wird dieses und dieses wird jenes, je nachdem ihr vorstellet, sie in dem zweiten oder dem ersten Acte des Denkens kennen lernt. Ist nun aber die Fichtesche Philosophie in dieser Rücksicht verschieden von der Kantischen Lehre, die in der Kritik der reinen Vernunft enthalten ist? — Alle beide Ansichten sind sich ja gleich, je nachdem ihr einen StandPunkt der Aussicht wählet. Fichte muß Kant werden, wenn er die ursprünglichen Handlungen und den ursprünglichen Act des menschlichen Geistes (nicht ursprünglich, nicht in ihrer ersten

Handlung des Denkens) als geschehene Handlungen in vorgestellten Objecten hinstellt und hier kennen lernen will: Kant muß aber auch Fichte seyn (und folglich die Wissenschaftslehre bestehen,) wenn er den menschlichen Geist in seinem ursprünglichen Handeln, in dem ersten Act des Denkens zu ergründen sucht, wo von dem vorgestellten Objecte (dem zweiten Act) abstrahirt, und das Ruhende, Hervorgebrachte, das Einzelne, — thätig, productiv, und eine Synthesis wird.

Aber so eins Kant und Fichte den Resultaten der Philosophie nach sind, so eins sie sind, selbst diesen verschiedenen Methoden nach, nach denen sie philosophiren: so sehr unterscheiden sie sich dem wissenschaftlichen nach, indem erst durch die von dem scharfsinnigen Fichte gelieferte Wissenschaftslehre die kritische Philosophie zur Wissenschaft erhoben ist und Wissenschaft ist. Wissenschaft ist — ich lasse mich hier zwar nicht auf eine genaue vollständige Erklärung ein, die ich denn doch wohl liefern könnte und anderswo geliefert habe, — die systematische aus einem ersten Grunde oder den ersten Gründen geschlossene Einheit. Wie kann aber nun die kritische Kantische Philosophie auf diesen Beinamen „Wissenschaft" Anspruch machen, und mit welchem Rechte hat nicht Fichte seiner Wissenschaftslehre diesen Beinamen erworben; da jener sich nur an den zweiten Act des Denkens hält

und daraus die kritische Philosophie folgert, dieser hingegen in dem ersten, aus dem ersten Grunde, in der ursprünglichen Synthesis die Handlungen und die Gesetze des menschlichen Geistes auffaßt! In Kants Kritik der reinen Vernunft sind gleichsam nur rhapsodisch die HauptPunkte dieser Philosophie aufgestellt, sind nur die Resultate, die EndPunkte, innerhalb welchen die kritische Philosophie stehen bleibt und stehen bleiben muß, gegeben; — aber in der Wissenschaftslehre sind in der strengsten Einheit diese Resultate bis auf ihren ersten Grund des menschlichen Denkens zurückgeführt und durchgeführt worden. Bedarf es mehr Worte, um dieses zu erläutern! —

„Bei allen Göttern und Göttinnen „aber," — rufen unsere Gegner, die Gegner der Wissenschaftslehre — die so genannten strengen Kantianer aus, — „wer kann doch den leeren „Cirkel-Gang in den Synthesen und Antithesen der „Wissenschaftslehre verkennen, wer verkennen den „Transscendentismus, in dem dogmatisch aus „Begriffen und nach Begriffen gefolgert und demonstrirt ist, wo Kant den Dogmatismus dadurch, daß er „uns auf die subjectiven Formen unsers Vorstellens „und Denkens aufmerksam macht, scheitern läßt" — *)

*) Aus solchen Einwürfen könnte mir klar geworden seyn, was ich ohnedies nur zu gut wußte, daß

Es scheint so, möchte ich hier antworten, als wäre Fichte transscendent, als dogmatisirte, als drehte er sich in einem Cirkel umher, — aber genauer bedacht, ist in der Wissenschaftslehre nichts anders als im Kant. Ihr sagt, Fichte drehe sich in einem Cirkel umher, indem er nach den logischen Formen die DenkGesetze ableitet; aber was anders thut denn Kant und was anders kann denn jeder kritische Philosoph thun! Beweist nicht aus dem Nothwendigen Kant das a priori von Raum und Zeit, das a priori der logischen Formen; ist denn aber das Nothwendige nicht selbst als Form in den logischen Formen gegeben? Also leitet auch Kant

die Kantianer nie wissen, was sie reden, Kant nie verstanden haben, und die Wissenschaftslehre nie fassen werden. Der Wissenschaftslehre Transscendentismus vorwerfen: Sie berichten wollen über die Subjectivität der Formen unsers Vorstellens! Da ist man seit der Zeit doch besser dahinter gekommen, woran sie eigentlich krank liegt! Idealismus ist's, liebe Landsleute; purer heller Idealismus.

„Aber sie folgert und demonstrirt aus Begriffen; und das hat ja Kant ausdrücklich untersagt.“ So? Dies ist gar strenge. Er, und seine Anhänger mögen sonach wohl die Kunst besitzen, zu reden, ohne zu denken, oder zu denken, ohne Begriffe (doch, was sage ich? vor der letztern Behauptung fürchtet sich ein wackerer Kantianer nicht; denn daß ihr Denken ihr Begriff selbst sey, sind noch die wenigsten inne geworden;) die Kunst, ihre Gedanken systematisch zu verbinden, ohne ihre Begriffe zu verbinden, und einen aus dem andern herzuleiten. Man soll nicht aus willkürlich erdichteten Begriffen folgern; mag Kant wohl haben sagen

nach den logischen Formen die logischen Formen her und philosophirt über sie. Das ist ja eben das Wesen der kritischen Philosophie, daß sie bloß nach dem Vorstellungsvermögen, nach den Gesetzen desselben, philosophirt, nicht aus demselben herausgeht, daß sie es aber auch weiß, daß sie nach solchen subjectiven Gesetzen des Denkens philosophirt. Eben dies und nichts anders ist ja aber auch in der Fichteschen Wissenschaftslehre; indem diese auf die ursprünglichen Handlungen des Denkens reflectirt, leitet sie diese eben als subjective Gesetze des menschlichen Geistes ab. — Unterlasst also, ihr Gegner, die Wissenschaftslehre an die Gesetze der

wollen; und dies ist auch schon von ihm einigemal gesagt worden. Die Wissenschaftslehre realisirt ihre Begriffe in der intellectuellen Anschauung; und braucht sie schlechthin in keiner weitern Ausdehnung, als inwiefern sie in dieser gegeben werden. „Aber was bedürfen wir eines weitern Zeugnisses gegen sie? Den Cirkel, in dem sie sich herumtreibt, gesteht sie ja selbst zu.“ — Ja wohl, man denke! sie leitet die VernunftGesetze ab durch ein Denken nach den VernunftGesetzen. Vermuthlich sollte sie in dieser Ableitung gegen die VernunftGesetze denken? — Freilich macht Kant diesen Cirkel nicht; er macht den sehr unverzeihlichen, sie aus der Logik zu entlehnen. Wie nun diese Logik selbst zu Stande gekommen seyn möge, darüber lassen die Kantianer sich keine grauen Haare wachsen. Was über die Kritik hinausliegt, ist für sie eine unbekannte Welt. — Das Versehen der W. L. ist bloß das, daß sie wusste, was sie that, und es sagte. Wäre nur der Verfasser so klug gewesen, über diesen Punkt stille zu schweigen, diese Kritiker hätten kritisiren können, bis an das Ende der Tage, ehe sie ihm hinter diesen Cirkel gekommen wären.

ursprünglichen Synthesis, des Vorstellens zu mahnen! Kant hat diese ursprüngliche Synthesis gleichsam außerhalb dargestellt; Fichte leitet sie von dem Denken und durch das Denken selbst ab. Ihr habt Euch zu hart und streng an die Kantische ObjectenDarstellung gewöhnt, wenn Ihr den kritischen Geist der Philosophie in der Lehre der Wissenschaft verkennet.

Die Resultate dieses meines Aufsatzes, den ich dem Philosophischen Journal widme, und durch welchen ich einen Beitrag zur Aufklärung der Misverständnisse wider die Wissenschaftslehre geliefert zu haben wünschte, sind folgende: 1) Fichte fasst die ursprüngliche Synthesis des Denkens in der ursprünglichen Synthesis einer ThatHandlung — des Denkens selbst auf. Die ganze Methode oder die Behandlungs-Art in der Wissenschaftslehre ist die nach der Relation, in welchem Verhältnisse alle Synthesen und Antitheſen zur höchsten Einheit durchgeführt und durch Reflexion als ursprüngliche Handlungen philosophisch aufgestellt werden. Kant hingegen abstrahirt die ursprüngliche Synthesis des Denkens, die Gesetze und die Formen desselben objectiv, indem er nach der Modalität durch das Merkmal des Nothwendigen das a priori von dem a posteriori scheidet und so von einem Vorgestellten seinen Kriticismus ableitet. 2) Durch die verschiedenen Methoden, welche diese beiden Philosophen befolgen,

entsteht auch die verschiedene Ansicht ihrer Systeme: in Kant, wo alles Form, ruhende Form, Behältniß, einzelnes isolirtes Vermögen ist; in Fichte, wo alles Thätigkeit, Production, Leiden und Thätigseyn Ein und dasselbe ist. In der ursprünglichen Synthesis des Denkens wird durch Reflexion alles in seiner Thätigkeit aufgefasst, aber objectiv an einem Vorgestellten tritt alles unter bestimmte ruhende Form und unter feste isolirte Einheit und in bestimmte Gränzen. 3) Fichte und Kant sind eins ungeachtet der verschiedenen Ansicht, welche beiderseitiges System liefert. Denn das Ruhende (die Formen, die Behältnisse, das Isolirte) wird thätig, productiv, wenn die ursprüngliche Synthesis in einer ursprünglichen Synthesis aufgefasst wird; das Productive, Thätige wird aber auch wieder leidend, ruhend, Form, wenn die ursprüngliche Synthesis objectiv vorgestellt und so an einem Objecte gleichsam befestigt wird. Kant und Fichte können also leicht in ihren Methoden mit einander wechseln und einer dem andern die Wahrheit seiner Resultate zugestehen. 4) Aber Fichte steht über Kant, indem er, was doch der Geist des Kriticismus ist, die ursprüngliche Synthesis in der ursprünglichen Synthesis auffasst, da Kant sich hingegen an einen zweiten Act des Denkens hält, und von diesem die DenkGesetze ableitet. Fichte steht an der ersten Gränze des Denkens, Kant innerhalb, an der Seite dieser Gränze.

II.

Die philosophische Sprach-Verwirrung.

Daß die Nicht-Philosophen die Philosophen, so wie auch diese selbst einander, nicht verstehen, ist eine alte Klage. Daß aber dennoch der Philosoph, der doch verstanden seyn will, diesem Uebel nicht abzuhelfen sucht, und immer getrost fortfährt, seine Geistes-Producte Andern vorzulegen, und sie ihrem Schicksal zu überlassen, beruht, außer dem Mangel an Vermögen den Grund dieses Uebels einzusehen, auch auf einer philosophischen Eitelkeit, und Liebe zur Bequemlichkeit.

Daß der gemeine Mann ihn nicht versteht, rührt, seiner Vorstellung nach, daher, weil Philosophie nicht für den gemeinen Mann ist. Der gemeine Menschen-Verstand, heißt es, kann sich zu solchen feinen abstracten und übersinnlichen Begriffen, die der Philosoph

bearbeitet, nicht erheben. Daß aber dieser oder jener Philosoph ihn nicht versteht, meint er, beruht darauf, daß dieser oder jener Philosoph kein Philosoph ist; er gehört also, in dieser Rücksicht, mit dem gemeinen Manne in einerlei Classe, und es wäre vergebliche Mühe sich ihm verständlich machen zu wollen. Wie weit nun dieser privilegirte Philosoph zu diesen Präsumtionen berechtigt ist, soll der Gegenstand folgender Untersuchung seyn.

Es ist ganz falsch, wenn man glaubt, daß der gemeine MenschenVerstand eines hohen Grades der Abstraction und Generalisation nicht fähig sey. Die gemeine Sprache, die nicht nur aus lauter Ausdrücken für allgemeine Begriffe besteht *), sondern sogar mit

*) In den ältesten Zeiten der Sprache sind selbst die sogenannten nomina propria, in der That appellativa. Ein Individuum wird durch die Eigenschaften und Beschaffenheiten, die man an demselben bemerkt, vorgestellt, und nach denselben benannt. Die eigentlichen Nomina propria sind (wenn man es so nennen darf) eine Erfindung der neuern Zeiten; ein AbkürzungsMittel. Diese verhalten sich zu jenen, wie simple Benennungen zu Erklärungen oder Beschreibungen. Auch sind die letzteren materialiter aus den ersten, durch mancherlei Abänderung, entstanden; ungefähr, wie die BuchstabenSchrift aus der BilderSchrift. Eben diese Veränderung haben die Appellativa erlitten, die ihrem Ursprunge nach keine Benennungen von Objecten, sondern

transscendenten (sinnlichen und übersinnlichen gemeinschaftlichen) Ausdrücken gleichsam überschwemmt ist, beweist gerade das Gegentheil. Ein Beispiel von dem, wie sehr leicht und frühzeitig die gemeine Erkenntniß zu den allgemeinsten und abstracten Begriffen gelangt, sehen wir an den, im gemeinen Leben so häufig gebrauchten Ausdrücken: Ding, Etwas, wodurch dasjenige bezeichnet wird, welches zwar als bestimmbar gedacht, dessen Bestimmung aber von dem Sprechenden noch nicht erkannt wird. Wenn ein Kind von etwas sprechen will, dessen Benennung es noch nicht kennt, d. h. dessen Merkmale es noch nicht mit besondern Zeichen zu verknüpfen gelernt hat, so nennt es dasselbe: das Ding. Wahrhaftig!

Höher ist nie gestiegen
ein metaphysischer Seher*)!

Der Unterscheid zwischen der philosophischen und der gemeinen Erkenntniß besteht also nicht eben darinn, daß jene allgemeinere und abstractere Begriffe als diese aufzustellen im Stande ist, sondern bloß darin,

von den an ihnen bemerkten Eigenschaften, Wirkungen u. s. w. sind. Daß sich dieses so verhält, kann sich ein jeder sowohl aus der Natur der Sache selbst, als aus Betrachtungen älterer und neuerer Sprachen sattsam überzeugen.

*) That's as high, as Metaphysik wit can fly! *Hudibras.*

daß das mehreren Dingen Gemeinschaftliche in dieser dunkel und verworren vorgestellt, in jener deutlich entwickelt wird, indem man das, worinn dieses Gemeinschaftliche besteht, bestimmt angiebt.

Aber außer diesem Mangel der gemeinen Erkenntniß in Ansehung der Intension der Modalität, giebt es noch einen weit wichtigern Mangel in Ansehung der Extension, der viel schwerer zu ersetzen ist, als jener; und der daher, da die philosophische Erkenntniß aus der gemeinen ihren Ursprung nimmt, selbst in die philosophische Erkenntniß übergeht. Die gemeine Erkenntniß ist nämlich sehr reich an gemeinschaftlichen, aber sehr arm an eigenen Merkmalen der Dinge; sie geräth leichter auf GeschlechtsBegriffe als auf Unterscheide der Arten; und der Grund davon ist, weil jene häufiger als diese vorkommen. Dieses beweist die gemeine Sprache. Je älter eine Sprache ist, desto häufiger finden sich darinn gemeinschaftliche, desto seltener aber, eigenthümliche Ausdrücke. In der hebräischen Sprache z. B. findet sich eben derselbe Ausdruck für das eigentliche Sehen, für Wahrnehmen überhaupt, und für Erkennen. Eben so findet sich darinn eben derselbe Ausdruck für das eigentliche Hören, Erfahren, Aufmerken, Verstehen, u. s. w. Dieses hat allerdings seinen guten Grund, weil diese verschiedenen Handlungen in der

That etwas Gemeinschaftliches haben. Da aber zur Erkenntniß eines Dings nicht bloß das, was ihm mit andern gemeinschaftlich, sondern auch das, was ihm eigenthümlich zukommt, gehört, so sollten auch besondere Ausdrücke für die Eigenthümlichkeiten darinn anzutreffen seyn, die in Verbindung mit den gemeinschaftlichen, die dadurch angedeuteten Dinge völlig bestimmen. Aber daran mangelt es.

Die Fortschritte der Sprache sind den Fortschritten der Erkenntniß, wovon jene der Ausdruck ist, angemessen. Gleich anfangs, kann der Mensch nicht auf alle Dinge und alle Merkmale derselben, sondern nur auf einige (nachdem er durch Bedürfniß und andere Umstände dazu veranlasst wird) aufmerksam gemacht werden, und diese sind gerade die, verschiedenen Dingen gemeinschaftlichen; weil, wie schon gesagt, diese häufiger als die eigenthümlichen vorkommen; dadurch gelangt er zu einer Art von allgemeinen und abstracten Begriffen, die sich von den eigentlich sogenannten, nur darinn unterscheiden, daß diese, als Prädicate in Urtheilen, zum wissenschaftlichen Gebrauche (nämlich in synthetischen Urtheilen ist dieses Gemeinschaftliche Subject, dem das Eigenthümliche als Prädicat zukömmt; in analytischen aber ist der aus dem Gemeinschaftlichen und Eigenthümlichen zusammengesetzte concrete Begriff Subject und das Gemeinschaftli-

che wird demselben als Prädicat beigelegt); jene aber, da das Eigenthümliche, nach unserer Voraussetzung, noch nicht bekannt ist) zum Gebrauch im gemeinen Leben (wobei freilich dieses Eigenthümliche errathen oder durch Versuche nach und nach bestimmt werden muß) geeignet sind. Nach und nach, fängt der Mensch an, auch auf die eigenthümlichen Merkmale seine Aufmerksamkeit zu richten, bis er so viele davon bemerkt zu haben glaubt, als hinreichend sind, das Ding, dem sie zukommen, von allen übrigen zu unterscheiden. Ist nun dieses geschehen, so fängt er an, die gemeinschaftlichen von den eigenthümlichen Merkmalen zu trennen, d. h. im eigentlichen Verstande, zu abstrahiren. Bei den subordinirten Merkmalen (wo nicht alle einem Objecte beigelegten Merkmale unmittelbare, sondern bloß einige unmittelbare, andere aber Merkmale von diesen, wiederum andere Merkmale der letztern u. s. w. und also mittelbare Merkmale des Objects sind, findet sich noch ein anderer Grund, warum das Gemeinschaftliche eher bemerkt wird, als das Eigenthümliche; nämlich dieser, weil jenes unmitelbar, dieses aber nur vermittelst jenes als Merkmal des Objects erkannt wird. Das Rothe z. B. wird eher und leichter bemerkt, als das hell Rothe, und dieses eher und leichter als das hellglänzend Roth u. d. gl.

Aber, welches noch schlimmer ist, selbst in diesem ersten Schritte, den die gemeine Erkenntniß thun muß,

(Fassung und Bezeichnung des Gemeinschaftlichen) ist sie schwankend, und hat keine sichere Regel, wonach sie sich hierin richten soll. Ein Ding A kann in gewisser Rücksicht mit B C D, in anderer Rücksicht aber mit E F G u. s. w. etwas Gemeinschaftliches haben. Subjective Gründe oder bloßer Zufall müssen hier entscheiden, und den schwankenden Schritt leiten.

Aus diesen beiden Mängeln der gemeinen Erkenntniß entspringen zweierlei Arten von Synonymen in der Sprache. Nämlich solche, die ihren Grund darin haben, daß das Gemeinschaftliche, wodurch das Ding vorgestellt, und in der Sprache bezeichnet wird, selbst unbestimmt ist, indem das einemal auf dieses, das anderemal auf jenes gemeinschaftliche Rücksicht genommen wird; welche Art von Synonymen schon im frühesten Alter der Sprache statt finden muß. Ferner solche, die darin ihren Grund haben, daß anfangs bloß das Gemeinschaftliche, und nicht zugleich das Eigenthümliche bemerkt, und darauf Rücksicht genommen worden ist; nach und nach aber wurde dieser Mangel bemerkt, und auf seine Abstellung gedacht. Das Gemeinschaftliche (genus) behielt seine vorige Benennung; die aus dem Gemeinschaftlichen und Eigenthümlichen zusammengesetzten Dinge (species) aber bekamen neue Benennungen. Da aber diese Revolution nicht auf einmal hatte zu Stande gebracht werden können; in-

dem nicht ein jeder, der eine Sprache spricht, das Bedürfniß davon fühlt; so war es natürlich, daß diejenigen, die den dazu erfoderlichen Grad von Erkenntniß noch nicht erlangt hatten, die alte sowohl als die neue Benennung eben desselben Dings (ihrer Meinung nach) beibehielten. Diese Art Synonyme können so wenig im frühsten Alter, als in der höchsten Ausbildung der Sprache, sondern bloß in einem Mittel-Zustande zwischen beiden, statt finden; weil im frühsten Alter die Unbestimmtheit der gebrauchten, und das Bedürfniß neuer Benennungen gar nicht, im Zustande der höchsten Cultur aber von allen gleich (dadurch daß die Philosophen, die dieses eher als andere bemerken, diese darauf aufmerksam machen, und die vermeinten Synonymen für Nicht-Synonymen erklären, indem sie ihre Bedeutung genauer bestimmen) bemerkt wird. So weit von der gemeinen Erkenntniß und der gemeinen Sprache!

Wie steht es aber nun mit der philosophischen Erkenntniß, und der philosophischen Sprache? Man sollte denken, daß indem die philosophische Erkenntniß aus der gemeinen Erkenntniß ihren Ursprung nimmt, und der Philosoph nicht auf einmal vom Gemeinen zum Philosophen hatte avanciren können, er hierinn behutsam zu Werke gehen, die Mängel der gemeinen Erkenntniß bemerken, der Art, wie sie denselben abzuhelfen sucht, nachahmen, und ihre

FehlSchritte zu vermeiden suchen werde. Aber, weit gefehlt! Die Mängel der gemeinen Erkenntniß sind in die philosophische übergegangen, und diese macht in Abstellung dieser Mängel eben dieselben FehlSchritte wie jene.

Die Philosophie hat keinen Mangel an allgemeinen und abstracten Begriffen; wohl aber an concreten, d. h. auf alle mögliche Arten bestimmt, gedachten. Sie ist reich an Erklärungen. (Dieses beweisen unsere Ontologieen); aber arm an Eintheilungen; da doch eine richtige Erklärung eine richtige und völlig erschöpfende Eintheilung (eines höhern Begriffs) voraussetzt. Denn eine Erklärung soll das nächste Genus und die differentia specifica eines Begriffs angeben. Ist nun der Erklärung gar keine Eintheilung vorhergegangen, so kann bloß das Genus angegeben werden; also keine Erklärung statt finden. Ist die, der Erklärung vorhergegangene Eintheilung nicht richtig, d. h. werden dem GeschlechtsBegriffe Arten subordinirt, die unmögliche Bestimmungen desselben voraussetzen, (z. B. ein recht winklichtes DreiEck ist entweder gleichseitig, oder nicht gleichseitig): so ist die Erklärung leer, d. h. ohne ein mögliches dadurch erklärtes Object. Schließen die Glieder einander nicht aus, so haben wir ein Object ohne eine Erklärung; (z. B. ein DreiEck ist entweder rechtwinklicht, oder rechtschenklicht, wo wir durch diese Eintheilung uns

das Mittel benehmen, ein rechtwinklicht gleichschenklichtes Drei-Eck erklären zu können). Und eben so verhält es sich, wenn die Eintheilung nicht völlig erschöpfend ist. Aber, was die Verwirrung in der philosophischen Sprache noch größer macht, ist Folgendes.

Unter dem Ausdruck: philosophische Sprache, oder überhaupt wissenschaftliche Sprache, (im Gegensatze der gemeinen Sprache) kann vierererlei verstanden werden. Erstlich kann es heißen: die Terminologie dieser Wissenschaft. Aber die Terminologie ist der Wissenschaft nicht wesentlich. Sie ist bloß ein Abkürzungs-Mittel, sonst könnte die Wissenschaft sie gänzlich entbehren. Zweitens könnte man in Wissenschaften, nach einer sichern Methode, auf neue Begriffe von Objecten gerathen, die der gemeine Menschen-Verstand nicht einmal dunkel hätte ahnen können. Dadurch würde man sich gezwungen sehen, für dieselben entweder ganz neue Ausdrücke zu erfinden, die in der gemeinen Sprache gar nicht anzutreffen sind, oder wenigstens den schon bekannten Ausdrücken neue Bedeutungen zugeben. Aber in beiden Fällen würde eine Sammlung solcher Ausdrücke keine wissenschaftliche (im Gegensatze der gemeinen) Sprache ausmachen. Denn im ersten Falle würden diese Ausdrücke der gemeinen Sprache einverleibt werden. Platina, z. B. ist so gut ein Ausdruck der gemeinen Sprache als Gold, obschon das Object von jenem erst neu entdeckt, und der

Ausdruck selbst neu erfunden ist. Im zweiten Falle kann es auch nicht wissenschaftliche, im Gegensatze der gemeinen Sprache, heißen. Denn Sprachen können nur alsdann als verschieden einander entgegen gehalten werden, wenn in ihnen eben dieselben Objecte verschiedene Ausdrücke erhalten. Hier ist es aber gerade umgekehrt. Wenn der Naturforscher sich das Licht durch bloße mathematische Bestimmungen (gerade Linie, Richtung, Veränderung der Richtung oder Brechbarkeit, u. s. w.) denkt, so versteht er unter dem Ausdruck Licht ganz was anders, als was der gemeine Mann darunter versteht. Sie sprechen also, obschon sie sich eben desselben Ausdrucks bedienen, von ganz verschiedenen (obzwar in der Natur mit einander verknüpften) Objecten.

Drittens kann unter wissenschaftlicher Sprache, eine solche Art des Ausdrucks verstanden werden, die zur Deutlichmachung der Begriffe, die in der gemeinen Erkenntniß dunkel und verworren sind, dienen. In einer jeden Definition wird also der Ausdruck des zu definirenden Dinges der gemeinen, und die Definition der wissenschaftlichen Sprache gehören, wo, durch das Definiren, eine Uebersetzung von jener in diese geschieht. Es verlohnt der Mühe, daß wir uns etwas länger hiebei aufhalten!

Erstlich. Ein jeder Ausdruck in einer Sprache überhaupt muß etwas, aber nicht Nichts (nihil

privativum) bedeuten. Ein jeder Ausdruck in einer wissenschaftlichen Sprache, oder eine jede Erklärung muß daher auch irgend etwas, das dadurch erklärt wird, bedeuten. Dieses wird nicht erst durch die Erklärung gesetzt, sondern in derselben schon vorausgesetzt. So lang die objective Realität des Erklärten nicht anderwärts dargethan wird, ist nicht nur die Erklärung unfruchtbar, indem sie keinen Grund zu gewissen Folgen, womit die Wissenschaft erweitert werden soll, abgeben kann; sondern auch sie hat nicht einmal die Möglichkeit des Erklärten selbst zur Folge.

Der Ausdruck, gleichseitiges rechtwinklichtes DreiEck darf so wenig in einem mathematischen WörterBuche, als der Ausdruck Hippogryph in einem naturhistorischen vorkommen; indem die Unmöglichkeit von jenem, so wie das Fabelhafte von diesem, dargethan werden kann. Noch mehr! Der Mathematiker läßt nicht einmal solche Erklärungen zu, deren objective Realität zweifelhaft ist. Er schickt zwar solche Erklärungen voraus, aber bloß als Versuch, um zu sehen, ob er sie nicht werde beweisen können, oder wenn er schon von ihrer objectiven Realität überzeugt ist, der LehrMethode wegen: So könnte Euklides z. B. die Erklärung eines gleichseitigen DreiEcks vorausschicken, dessen objective Reali-

tät er nicht aus der Erklärung, sondern durch Construction, gleich prop. I, beweist. Nun aber wimmelt die Philosophie (besonders die Metaphysik) von solchen Erklärungen, ohne im Stande zu seyn, ihre objective Realität beweisen zu können. Die philosophische Sprache ist also voller Ausdrücke ohne alle Bedeutung.

Zweitens. Die Erweiterung der Mathematik (als der einzigen Wissenschaft, die einer Erweiterung a priori fähig ist) geschieht vermittelst der Reduction, d. h. daß gezeigt wird, das Object B, obschon in gewisser Rücksicht verschieden von A, sey dennoch in Rücksicht gewisser Folgen, mit demselben einerlei, und die schon bekannten Folgen von diesem müssen also auch jenem beigelegt werden. Aber dieses selbst, daß nämlich beide in Rücksicht auf die gegebenen Folgen, einerlei sind, muß durch Construction bewiesen werden. So sind z. B. ein gleichschenklichtes DreiEck und zwei DreyEcke, in deren jedem zwei Seiten und der dazwischen liegende Winkel den zweien Seiten und dem dazwischen liegenden Winkel des andern gleich sind, in Rücksicht dieser angegebenen Merkmale freilich verschiedene Objecte, und man kann nicht so leicht einsehen, warum die Prädicate von diesem auch jenem beigelegt werden müssen. Dieses geschieht erst durch Reduction, indem man sich das gleichschenk-

lichte DreiEck in zwei entgegengesetzten Lagen denkt und als zwei DreiEcke von den angegebnen Bedingungen betrachtet; daß man es aber so betrachten kann, beweist man durch Construction. Dasjenige, womit eigentlich hier die Wissenschaft erweitert worden, ist bloß die Entdeckung der, nicht etwa logischen (analytischen) Einerleiheit der Begriffe, sondern der mathematischen (synthetischen) Einerleiheit der Objecte, woraus wiederum analytisch die Eigenschaften des einen auch dem andern beigelegt werden. Diese Hülfsmittel aber fehlen der Philosophie ganz und gar.

In welche Verwirrung muß nicht ein Philosoph gerathen, der die Logik nicht bloß als Kanon sondern auch als Organon zur Erweiterung der Erkenntniß gebrauchen will (wie es mit den Metaphysikern der Fall ist), wenn man ihm folgende Fragen zur Beantwortung vorlegen sollte:

1) Können verschiedene Arten eben desselben GeschlechtBegriffs eine gemeinschaftliche Eigenschaft haben, ohne daß dieselbe in dem, ihnen gemeinschaftlichen GeschlechtBegriffe ihren Grund haben soll?

2) Kann eben dasselbe Genus als verschiedene Species zugleich bestimmt werden, ohne daß die eine Species Genus der andern ist?

3) Kann ein Satz allgemein seyn, ohne doch in dem Geschlechts-Begriffe des Subjects seinen Grund zu haben?

4) Kann ein Satz, auch ohne die logischen Bedingungen der Conversion, dennoch allgemein zu convertiren seyn?

Diese Fragen mit Ja zu beantworten, würde die ganze Logik umstoßen, und doch muß der Mathematiker sie alle mit einem entscheidenden Ja beantworten! Rechte Winkel, Vertical-Winkel, Winkel an der Basis eines gleichschenklichten Drei-Ecks; Winkel in zweien Drei-Ecken, wovon zwei Seiten (einzeln genommen) und der dazwischen liegende Winkel in dem einen, den in dem andern gleich sind, sind ohne Zweifel verschiedene Species von dem Geschlechts-Begriff Winkel, und haben eine gemeinschaftliche Eigenschaft, daß sie einander gleich sind; und doch kann diese Eigenschaft nicht aus dem ihnen gemeinschaftlichen Genus (Winkel) hergeleitet werden! Ein und eben derselbe Winkel kann zugleich rechter Winkel, Vertical-Winkel u. s. w. seyn; welche Differentiae specificae gewiß nicht in einander enthalten sind. Es können von einem Satze alle möglichen Fälle bewiesen werden, wodurch der Satz allgemein wird, ohne in dem Geschlechts-Begriffe des Subjects seinen Grund zu haben (weil sonst nicht ein jeder Fall insbesondere bewiesen zu werden

brauchte; denn was dem GeschlechtsBegriffe zukommt, kommt a priori allen darunter begriffenen Arten zu). Die ursprünglichen mathematischen Sätze sind, wie ich (S. Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist. SchlußAnmerkung) sowohl a priori, aus der Natur synthetischer Sätze, als durch Induction, gezeigt habe, ohne die logischen Bedingungen der Conversion allgemein zu convertiren.

Der originale und erfinderische Lambert schlug vor, als ein Mittel zur Erfindung, eine jede Frage in den Wissenschaften auf eine logische zu reduciren, und sie durch die bloße logische Form, auf eine allgemeine Art, aufzulösen. Dieser Gedanke ist der glänzendste und erhabenste unter allen, worauf ein SelbstDenker wie Lambert hätte gerathen können. Aber auch der unfruchtbarste! Wenigstens kann die Mathematik, wo Erfindungen im strengen Sinne einzig und allein statt finden, davon keinen Gebrauch machen. Man probire es einmal mit dem pythagorischen Satze z. B. in Form einer Aufgabe vorgetragen: Die Eigenschaften eines rechtwinklichten DreiEcks zu finden? Diese Aufgabe in eine logische verwandelt, wird seyn: die Eigenschaften eines Wesens zu finden; und die Auflösung: Man lege dem Wesen bei, alles was in ihm schon gedacht worden ist, und ver-

meine von ihm alles was dem darinn gedachten widerspricht. Nun die NutzAnwendung! Im rechtwinklichten DreiEck wird gedacht, daß es DreiEck überhaupt, und daß es einen rechten Winkel hat. Also ist ein rechtwinklichtes DreiEck ein DreiEck, und hat einen rechten Winkel Q. E. D!

So ist es nun mit der philosophischen Sprache beschaffen! Alle Fehler und Mängel der gemeinen Sprache sind in sie übertragen worden. Sie hat Ausdrücke ohne alle Bedeutung! Metaphysische Erklärungen! Sie hat kein Kriterium der materiellen Wahrheit, wodurch man vergewissert seyn könnte, daß ein allgemeiner Begriff auf eine (gegebene) besondere Art bestimmt gedacht, objective Realität habe. Es fehlt ihr an Construction ihrer Synthesis. Sie hat also kein Mittel, ihren Ausdrücken (objective) Bedeutung zu verschaffen. Es bleiben also ihr nicht mehr übrig, als Ausdrücke für, nicht eben durch die Philosophie a priori bestimmbare Objecte, sondern für ihre eigene Formen und die ihnen zum Grunde liegenden Begriffe. Diese sind die einzigen Erklärungen der Philosophie, die, wenn auch nicht Objecte, dennoch objective Formen (die sich auf ein Object überhaupt beziehen) bedeuten, also keine leere Ausdrücke sind.

Aber selbst hier bleiben noch zwei Mängel zurück; denen (da sie nicht, wie jenes in der Natur der Sache liegen) abgeholfen werden kann; auf deren Abstellung aber noch bis jetzt nicht hinlänglich gedacht worden ist: nämlich Mangel an Bestimmtheit, und Mangel an Allgemeinheit. Ich nehme z. B. den Ausdruck: objective Realität, der nicht ein fremdes, sondern ein eigenes Product der Philosophie bedeutet, dessen Begriff sie also bestimmen könnte, und sollte. Der GeschlechtsBegriff davon ist ziemlich bestimmt. Man eignet nämlich einem jeden Dinge objective Realität zu, in dessen Vorstellung nicht bloß die Form oder die HandlungsArt des Subjects, sondern noch außerdem etwas (eine Anschauung) was durch diese Form bestimmt werden soll, gegeben ist. Aber der Ausdruck gegeben hat gar vielerlei Bedeutungen. Dieser GeschlechtsBegriff müßte also in seine verschiedenen Arten eingetheilt werden, ehe man bestimmen könnte, in welcher Bedeutung man ihn, in einem jeden vorkommenden Falle, nehmen müsse? Es ist bei weitem nicht hinlänglich, wenn man es in ein empirisches und ein Gegebenseyn a priori eintheilt, und diese von einander unterscheidet. Das Gegebenseyn a priori selbst läßt viele Unterscheide zu. In einem jeden Satze in den Datis des Euklides finden zwei verschiedene Bedeutungen des Gegebenseyns statt. In dem Satze: Wenn A gegeben ist, so ist auch B gegeben (welcher als

die allgemeine Formel für alle Data betrachtet werden kann) enthält das Antecedens den Begriff eines willkürlichen, das Consequens aber den eines nothwendigen Gegebenseyns. In der ElementarGeometrie heißt eine Linie gegeben, wenn die sie begränzenden Punkte in der Anschauung erkennbar sind. Ein Winkel aber ist gegeben, wenn auch nur der AnfangsPunkt der ihn bestimmenden Linien bestimmt ist.

In den Datis aber ist eine Linie gegeben, wenn eine andere Linie sich finden kann, die ihr gleich ist. Es wird also zu diesem Gegebenseyn mehr gefodert als zu jenem; indem außer der Bestimmung an sich, ein bestimmtes Verhältniß zu einer andern gefodert wird. Da aber eine jede Linie, sie mag seyn von welcher Größe sie will, als Diameter eines Cirkels gedacht werden kann, und alle Diameter eines und eben desselben Cirkels einander gleich sind, so wird, von der andern Seite betrachtet, in den Datis weniger gefodert, weil diesem zufolge, eine jede Linie, die zwar zwischen Gränzen überhaupt gedacht wird, welche Gränzen aber nicht bestimmt gedacht werden, gegeben heißen kann.

Es giebt ein gleichseitiges DreiEck d. h. ein gleichseitiges DreiEck kann, durch eine Construction a priori, als Object dargestellt werden. Giebt es aber eine $\sqrt{2}$? — Wären Wort Streite in

dre Mathematik so üblich wie in der Philosophie, so könnte es hier einen lustigen Streit zwischen ein paar Mathematikern geben. Der eine würde behaupten: es giebt eine Wurzel von zwei; denn man kann die Gränzen dieser Wurzel angeben. Man kann (durch unendliche Reihen) sich zu ihr nähern bis ins Unendliche; man kann sie durch die Diagonale eines Quadrats ausdrücken; sie ist also nicht nichts. Der andere hingegen wird behaupten: es giebt nicht $\sqrt{-2}$. Denn $\sqrt{-2}$ ist eine Zahl die, mit sich selbst multiplicirt, zwei hervorbringt. Nun aber kann es unter allen möglichen (ganzen und gebrochenen) Zahlen keine solche geben. Da aber die Argumente des einen auch dem andern bekannt sind, so werden sie es für lächerlich halten, über die Benennung eines Begriffs, den beide auf gleiche Art denken, zu streiten. Mit der Philosophie hingegen ist es hierinn ganz anders. Hier streitet der Theist und der Atheist. Jener behauptet, es giebt einen Gott; dieser, es giebt keinen Gott. Ich würde diesen Herren Friedens-Vorschläge thun. Beide sol. sich alle Bedeutungen der Ausdrücke: es giebt, und es giebt nicht, bekannt machen; und alsdann einander fragen: in welcher Bedeutung nimmst du dein: Es giebt? und in welcher du dein: Es giebt nicht? Giebt es einen Gott, so etwa wie es ein Haus, einen Baum, oder so wie es ein Drei-Eck, oder so wie es eine $\sqrt{-2}$ giebt? und alsdann wird aller Streit ein Ende haben.

Hätten wir nun außer dem Geschlechts Begriff dieser Ausdrücke noch Ausdrücke für die besondern Arten desselben, so könnten wir alle MisVerständnisse verhüten, indem wir statt dieser allgemeinen Ausdrücke, die den Begriffen angemessenen besondern gebrauchten. Nach der wahren Vorstellung von Gott kann man so wenig sagen: es giebt als es giebt nicht einen Gott, indem der eine Ausdruck zu viel, der andere aber zu wenig sagt; — oder noch besser weil beide gleich falsch sind. Man kann so wenig sagen: eine mathematische Linie ist schwarz, als, sie ist nicht schwarz, d. h. sowohl schwarz als nicht schwarz sind keine mögliche Prädicate einer mathematischen Linie. — Nachdem Euklides die Construction eines gleichseitigen DreiEcks gezeigt hat, kann man sagen: es giebt ein gleichseitiges DreiEck. Eben so kann man sagen: es giebt nicht ein gleichseitig rechtwinklichtes DreiEck; nicht bloß desswegen, weil seine Construction nicht bekannt ist, sondern weil sie schon bekannte Constructionen und die sich aus ihnen ergebenden Folgen aufhebt. Wäre aber die Construction eines gleichseitigen DreiEcks unbekannt, so könnte man so wenig sagen: es giebt, als es giebt nicht ein gleichseitiges DreiEck. Eben so wenig kann von einer Idee die Aussage: es giebt, oder es giebt nicht, gebraucht werden; weil eine Idee an sich nicht (in einer Anschauung) darstellbar

ist; aber auch keinen andern darstellbaren Begriff aufhebt.

Um nun den Misverstand der aus der Unbestimmtheit der philosophischen Sprache entspringt, aufzuheben, muß man alle mögliche Bedeutungen eines solchen unbestimmten Ausdrucks, sowohl aus der gemeinen, als aus irgend einer wissenschaftlichen Sprache, aufsuchen, und jedesmal, beim Gebrauche eines solchen Ausdrucks in der Philosophie, anzeigen, in welcher (in der gemeinen oder wissenschaftlichen Sprache bestimmten) Bedeutung, wenn auch nicht ganz, doch ungefähr, man ihn nehmen müsse. Dieses wird aber von den Philosophen vernachlässiget. Wenn sie also unverständlich werden, so haben sie die Schuld davon niemanden anders, als sich selbst, beizumessen.

Der zweite Mangel der philosophischen Sprache ist: Mangel an Allgemeinheit. Die Philosophie ist eine Wissenschaft. Da sie aber eine besondere Wissenschaft ist, so muß genau unterschieden werden, was ihr als Wissenschaft überhaupt, und was ihr, als dieser besondern Wissenschaft, zukömmt *): wodurch jenes nicht nur auf

*) Selbst in der Mathematik treffen wir einige Axiomen an, die nicht derselben eigenthümlich, sondern allgemein und wovon die eigenthümlichen bloße Corollaria sind, z. B.

eine allgemeine Art dargethan, sondern auch durch Beispiele aus andern Wissenschaften, die dasselbe mit ihr gemein haben, erläutert werden kann. Nun aber werden, besonders in der kritischen Philosophie, Begriffe, Grundsätze und Methoden als solche, die der Philosophie eigenthümlich sind, aufgestellt, die doch ihr mit andern Wissenschaften gemeinschaftlich sind; wodurch sie an Bündigkeit und Verständlichkeit nothwendig verlieren müssen. Von dieser Art sind in der kritischen Philosophie die transscendentalen Begriffe und Grundsätze (z. B. Zeit und Raum, und die sich darauf beziehenden Grundsätze). Die transscendentalen Formen erscheinen darinn als etwas Neues, Unerhörtes, welches zwar an sich gehörig erörtert, und deducirt wird, aber wegen dieses Anscheins der Neuheit, immer gegen die ganze Verfahrungsart Verdacht erregt, und die Verständlichkeit hindert. — Um aber zu zeigen, wie dieses Hinderniß gehoben werden kann, will ich hier selbst einen Versuch dieser Art wagen, woraus man

zwei Größen, die einer dritten gleich sind, sind einander gleich; welches ein Corollar aus dem allgemeinen Grundsatze: zwei Dinge, die mit einem dritten (in welcher Rücksicht es auch sey) einerlei sind, sind auch unter einander einerlei, indem Gleichheit nichts anders ist als Einerleiheit, in Rücksicht der Größe.

nicht nur, daß meine Foderungen an sich billig sind, sondern auch die Art, wie ihnen Genüge geleistet werden kann, ersehen wird.

* * *

Es ist, von Alters her der Gebrauch, die Erkenntniß mit dem Lichte zu vergleichen. Der Psalmist (36, 10) sagt: „Bei dir (Gott) ist die Quelle des Lebens; vermittelst deines Lichtes sehen wir das Licht." Ich denke, der Psalmist hat hiemit etwas sehr wichtiges sagen wollen; wir mögen hier das Wort Licht in eigentlicher, oder in bildlicher Bedeutung nehmen. Denn, in der That sieht man vermittelst des Lichts unmittelbar nichts anders als das Licht selbst, und mittelbar die sichtbaren Objecte, deren sichtbare Beschaffenheiten durch die Beschaffenheit des darauf fallenden, und davon im Auge reflectirenden Lichts bestimmt werden. Nehmen wir aber das Wort Licht in seiner bildlichen Bedeutung (als das ErkenntnißVermögen), so ist es gleichfalls offenbar, daß das Erkenntniß-Vermögen unmittelbar sich selbst und seine Formen, und mittelbar die Objecte, worauf es sich bezieht, erkennt. Es kann an den Objecten nichts anders erkennen, als was es aus seinem eigenen Fond in dieselben hineinbringt.

Da nun dieses sich so verhält, so hoffe ich, daß es niemanden befremden wird, wenn ich hier den kriti-

schen Gang der Untersuchung über das Erkenntniß-Vermögen mit der Untersuchung über das Licht, und das was dadurch bestimmt (gesehen) wird, in Parallele stelle, und jene durch diese zu erläutern suche.

Die Aehnlichkeit der Methode wird freilich keine völlige Gleichheit (wegen Verschiedenheit der Objecte), dennoch zu meinem Vorhaben hinlänglich seyn *).

Kritik des reinen Sehens-Vermögens.

a) Sehen heißt: durch den Sinn des Gesichts ein Object erkennen. Dieses kann zweierlei bedeuten. Erstlich kann es heißen: die sichtbare Vorstellung als Object an sich, bestimmen; z. B. einen Regenbogen sehen. Zweitens kann es auch heißen: Die sichtbare Vorstellung auf ein Object außer derselben (das auch durch nichtsichtbare, sondern fühlbare Merkmale erkennbar ist) beziehen, z. B. das Sehen eines Hauses.

*) Die kleine Abweichung in den Vorstellungen und der Behandlungsart der Kritik des Sehens von denen der Kritik der Erkenntniß wird der Leser leicht finden; aber er wird auch zugleich sehen, daß sie der Parallele keinen Abbruch thun. —

b) Sehen a priori, heißt: durch das bloße Sehen, ohne erst die Bestätigung durchs Gefühl abzuwarten, von der Größe, Lage, Figur, und Entfernung der Objecte zu urtheilen.

c) Wir haben synthetische Urtheile die sich auf Objecte des Sehens a priori beziehen, z. B. ein Object des Sehens an sich muß eine bestimmte Größe, Figur, Lage, u. s. w. haben: durch Veränderung der Lage eines, auch außer den sichtbaren, durch fühlbare Merkmale erkennbaren Objects, wird seine sichtbare Größe, Figur, u. s. w. verändert.

d) Die Frage ist nun: wie ist das Sehen a priori möglich? Wie kann man vor dem wirklichen Sehen eines Objects wissen, wie es gesehen werden müsse?

e) Die Kritik des reinen Sehens a priori beschäftigt sich nun mit Auflösung dieser Frage: In Ansehung des Sehens eines sichtbaren Objects an sich, in der transscendentalen Aesthetik; In Ansehung des Sehens eines auch außer dem Sichtbaren durch andere (fühlbare) Merkmale erkennbaren Objects aber, in der transscendentalen Logik des Sehens.

f) Alles Sehen fängt mit Erfahrung (unmittelbarer Wahrnehmung durch Gesicht) an. Aber nicht alles Sehen entspringt dess-

wegen aus Erfahrung; indem diese Erfahrung zusammengesetzt seyn kann, aus dem was der Sinn des Gesichts durch Eindrücke erhält, und Etwas was dasjenige, welches als Medium zur Erhaltung dieser Eindrücke vorausgesetzt werden muß, von sich selbst hergiebt; welchen Zusatz wir von jenem Grund-Stoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Uebung uns darauf aufmerksam, und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.

g) Das Sehen, welches aus den Eindrücken sichtbarer Gegenstände entspringt, heißt empirisch, und ist a posteriori. Das hingegen, was darinn, vor allen Eindrücken, aus der Beschaffenheit des Mediums entspringt, ist a priori und heißt rein, wenn gar nichts Empirisches darinn anzutreffen ist.

h) Das wirkliche Sehen (Wahrnehmung sichtbarer Gegenstände) lehrt nur, daß, und was ein gesehener Gegenstand ist, nicht aber was er seyn muß. Wo also eine nothwendige und allgemeine Erkenntniß sichtbarer Gegenstände anzutreffen ist, muß diese nicht a posteriori aus dem wirklichen Sehen, sondern aus der, durch das Medium a priori bestimmten Möglichkeit des Sehens überhaupt entsprungen seyn.

i) Daß wir aber solche absolut nothwendige und allgemeine Urtheile, die sich auf das Se-

hen beziehen, haben, ist nicht nur daraus klar, weil sonst das Sehen kein Gegenstand einer Wissenschaft (Erkenntniß aus Gründen) seyn könnte; sondern ist auch als Thatsache, in der Optik, Katoptrik, u. s. w. gegeben.

Transscendentale Aesthetik des Sehens.

Vom Lichte.

k) Das unmittelbare Object des Sehens, welches zugleich als Medium des Sehens aller sichtbaren Objecte des Sehens gedacht wird, ist das Licht.

Erörterung des Begriffs vom Lichte.

l) 1. Licht ist kein empirischer, von den, dadurch gesehenen Objecten abstrahirter Begriff; weil diese, um gesehen zu werden, dasselbe schon voraussetzen. — 2. Es ist eine, (in Beziehung auf alle sichtbare Objecte) nothwendige Vorstellung; indem man diese von jenem, nicht aber umgekehrt, wegdenken kann. — 3. Es ist kein allgemeiner (allen sichtbaren Objecten gemeinschaftlicher) Begriff, denn es giebt nur ein einziges Licht (als Medium des Sehens; obzwar es als Object an sich verschiedene Bestimmungen annehmen kann;) dessen Mannichfaltiges (die verschiedenfarbigen LichtStrahlen) nicht

verschiedene Lichte, als Media, sondern verschiedene, durch das einzige Medium gesehene Objecte selbst sind.

m) Das Licht ist also nichts anders als das Medium des Sehens; oder die Bedingung a priori von der Möglichkeit des Sehens eines sichtbaren Objects überhaupt. Darauf beruht die apodiktische Gewissheit der Optik, als einer Wissenschaft a priori, was vom Lichte (inwiefern es Medium des Sehens ist) gilt, muß a priori von allen dadurch zu sehenden Objecten gelten. So kann man z. B. aus der Figur und Größe des Lochs, wodurch die LichtStrahlen in ein finsteres Zimmer fallen, nicht nur a priori urtheilen, daß das Bild auf die gegenüberstehende Wand eine Figur, und Größe überhaupt haben muß, sondern diese durch jene bestimmen.

Transscendentale Logik des Sehens

n) Die transscendentale Logik des Sehens hat die systematische Aufstellung der Begriffe und Grundsätze, die sich a priori auf ein Object des Sehens überhaupt beziehn, und die Deduction ihres Gebrauchs als Bedingungen von einer möglichen optischen Erfahrung überhaupt, zum Gegenstand, wodurch eine bloße optische Wahrnehmung

(Erscheinung) zu einer optischen Erfahrung (Verbindung von Wahrnehmungen) erhoben wird. Diese Begriffe aber sind keine andern, als die in der Kr. d. r. V. aufgestellten Kategorieen, wie auch die Grundsätze keine andern, als die dort aufgestellten; nur daß was dort im Allgemeinen (in Beziehung auf ein Object überhaupt), hier von einem besondern Fall (in Beziehung auf ein Object des Sehens überhaupt), dargethan wird.

Ich will dieses alles durch einige Beispiele zu erläutern suchen.

Ich sehe eine sichtbare (physische, nicht bloß mathematische, welche nicht gesehen werden kann,) Linie, und nachher, an ihrer Stelle, eine Fläche. Ich sehe einen Cirkel und nachher eine Ellipse, so sind diese, ich mag von der Zeit- und Ort-Bestimmung abstrahiren, oder nicht, einzelne Wahrnehmungen, die im ersten Falle bloß subjectiv (ich, dasselbe Subject, das eine Linie sieht, sieht auch eine Fläche, u. s. w.) im zweiten Falle aber bloß äußerlich, zufällig, aber durch keine Function im Urtheilen (in einer objectiven Einheit des Bewusstseyns) mit einander verbunden gedacht werden. Diese einzelne Wahrnehmungen sind gegebene Objecte des Sehens an sich, beziehen sich aber auf kein durch sie gesehenes

Object. So lange bleib ich in den Gränzen der Aesthetik stehen, und kann diesen Wahrnehmungen nichts mehr beilegen, als was ihnen durch die Beschaffenheit des Mediums beigelegt werden muß. Ich urtheile so wenig: die Linie ist geworden eine Fläche (dieses wäre ungereimt, weil Wesen in einander nicht übergehen können) als: das Object, welches erst als Linie, nun als Fläche gesehen wird, (weil hier an kein Object, welches dadurch gesehen werden soll, gedacht wird). — Soll nun eine jede dieser Wahrnehmungen auf ein Object, welches dadurch erkennbar ist, bezogen werden, soll es nicht blos heißen: ich sehe eine Linie; ich sehe eine Fläche, sondern ich sehe ein Object in Form einer Linie, oder Fläche, so kann dieses nicht anders geschehen, als dadurch, daß ich diese beiden Wahrnehmungen, als wechselnde Bestimmungen eben desselben Objects, d. h. das Object als Substanz, denke. — Aber die Veränderung der Figur setzt eine Veränderung der Lage gegen das Auge voraus; dieses ist kein ErfahrungsSatz, sondern a priori durch die Art, wie die Lichtstralen fallen, bestimmt; d. h. ich denke die gegebene Lage als Ursache der Erscheinung des Objects in einer gegebenen Figur, und die Veränderung der Lage als Ursache der Veränderung der Figur. Ich bin

also von der transsc. Aesthetik zur transsc. Logik des Sehens übergegangen.

Auf eben die Art verfahre ich auch mit den transsc. Grundsätzen des Sehens, wobei aber, da es sich nach dem bisher vorgetragenen von selbst ergiebt, ich mich nicht aufhalten will.

Transscendentale Dialektik des Sehens.

o) Ueber Objecte der Erfahrung sind dreierlei Urtheile möglich: erstlich Wahrnehmungs-Urtheile, zweitens Urtheile von der Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt; drittens Erfahrungsurtheile. Das Urtheil z. B.: ich sehe eine elliptische Figur, ist ein Wahrnehmungsurtheil, ich beziehe die elliptische Figur auf kein durch andere Merkmale außer derselben erkennbares oder auch nur gedachtes) Object, sondern ich betrachte dieselbe als ein Object des Sehens an sich. Dieses Urtheil aber: ich sehe ein Ding, welches durchs Sehen elliptisch erscheint, (ohne zu bestimmen, ob es auch, außer dem Sehen, elliptisch ist,) ist ein Urtheil von der Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt. Denn in der bloßen Wahrnehmung der elliptischen Figur ist ihre Beziehung auf ein Object nicht enthalten; diese Beziehung wird also hinzugedacht. Dieses erfodert eine Deduction, d. h. eine Herleitung der Recht-

mäßigkeit dieser Beziehung. Diese Deduction ist wie folgt.

Nach Gesetzen des Sehens a priori (die aus der Beschaffenheit des Mediums hergeleitet werden) wird gezeigt, daß, und wie ein Object, das in einer gegebenen Lage (zum Auge) rund erscheint, in einer andern elliptisch erscheinen muß. Dieses kann aber nicht heißen: der Cirkel wird bei veränderter Lage eine Ellipse, dieses wäre ungereimt; sondern das Subject, welches in der einen Lage als Cirkel erscheint, erscheint in in der andern als Ellipse; ich denke also dieses Subject als in den verschiedenen Bestimmungen mit sich selbst einerlei, d. h. als Substanz, und die veränderte Lage als Ursache von dem Wechsel dieser Bestimmungen. Also bloß dadurch, daß ich diese verschiedenen Bestimmungen auf eben dasselbe Subject beziehe, beziehe ich sie auf ein Subject überhaupt, d. h. die nach Gesetzen des Sehens a priori bestimmte Einheit der Apperception ist der Grund einer möglichen Apperception (Wahrnehmung eines Objects außer der Wahrnehmung) überhaupt. Die Kategorieen, d. h. diejenigen Begriffe, die zu den Wahrnehmungen hinzugedacht werden müssen, um sie auf ein Object außer denselben

ben zu beziehen, sind also Bedingungen von der Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt; ihr Gebrauch ist also dadurch deducirt.

Das Urtheil hingegen: Das Ding was ich jetzt sehe, ist rund, will nicht bloß sagen: ich sehe es als rund; sondern, wenn ich es auch befühlen werde, werde ich es als rund erkennen, und dieses erkenne ich durchs bloße Sehen (ohne erst zu befühlen). Dies ist kein Wahrnehmungsurtheil; denn in der Wahrnehmung kann nichts enthalten seyn, was außer derselben in einer andern möglichen Wahrnehmung (des Gefühls) liegen muß. Es ist auch keine Bedingung einer möglichen Erfahrung überhaupt, weil es sich auf ein bestimmtes Object bezieht. Es ist also ein Erfahrungsurtheil, d. h. ein solches, welches sich auf ein empirisches Object bezieht; und soll doch von diesem a priori gelten: wie ist dieses aber möglich?

Diese Schwierigkeit ist ganz unauflöslich, wenn man als Factum voraussetzt, wie es gemeiniglich zu geschehen pflegt, daß es dergleichen Urtheile gebe; hingegen wird sie ganz wegfallen, wenn wir darthun können, daß es keine solche Urtheile giebt, und den Grund dieses Scheines der gemeinen Erkenntniß, als gebe es solche, aufdecken, und also

der Beantwortung der Frage: Quid juris? durch die negative Beantwortung der Frage: Quid facti? überhoben seyn werden.

Dieses ist nun der Gegenstand einer transsc. Dialektik des Sehens.

Nach dem Urtheile des gemeinen MenschenVerstandes (nach welchem eine mittelbare Folge für eine unmittelbare gehalten wird, weil er nämlich das Mittel nicht einsieht) wird die (wahre) Figur Größe, Lage und Entfernung eines Objects gesehen d. h. durchs bloße Sehen (ohne das Gefühl zu Hülfe zu nehmen) bestimmt. Von der geringern oder größern Intension (Klarheit und Deutlichkeit des Gesehenen) des Lichts kann bloß auf eine größere oder geringere Entfernung als von der Ursache auf die Wirkung geschlossen, diese aber selbst nicht gesehen werden. Aus der Menge der zwischenliegenden Gegenstände kann nur alsdann auf Entfernung geschlossen werden, wenn die Größe dieser Gegenstände aus Erfahrung bekannt ist, u. s. w. Da nun, wie gezeigt worden, Entfernung nicht gesehen werden kann, so folgt daraus, daß auch Figur, Größe und Lage, deren Bestimmung eine bestimmte Entfernung voraussetzt, nicht gesehen werden können. Die Urtheile über (wahre) Größe, Lage und Figur setzen also Erfahrung voraus. Man lernt also sehen so gut wie man gehen, sprechen u. d. gl. lernen muß.

Das Resultat dieser ganzen Untersuchung ist also: wir erkennen durch das Sehen bloß Gegenstände möglicher Erfahrung (durchs Gefühl,) und die Kategorieen können nur unter

Voraussetzung einer wirklichen Erfahrung, vom Sehen gebraucht werden.

Parallogismen des reinen Sehens.

Ich sehe, daß das Object A größer ist, als das Object B.

Beweis. Was (in gleicher Entfernung) größer als etwas anders gesehen wird, das ist auch größer als dieses: Nun aber sehe ich A größer als B; also ist auch A größer als B.

Hier wird im UnterSatze die Bedingung des OberSatzes (in gleicher Entfernung) weggelassen, und dadurch ein Fehlschluß veranlaßt. Sollte diese im UnterSatze hinzugefügt werden, so wird zwar der Schluß richtig, aber ohne allen Gebrauch seyn; weil man Entfernung nicht sehen, folglich bloß durch anderseitige Erfahrung (Ausmessen mit der Elle) bestimmen kann, daß A und B in gleicher Entfernung vom Auge, und folglich A größer als B ist.

Eben so ist es mit dem Schlusse beschaffen: Ich sehe, daß das Object A entfernter vom Auge ist als das Object B.

Beweis: Wenn A und B von gleicher Größe sind, und doch A kleiner als B gesehen wird, so ist A entfernter vom Auge als B: Nun sehe ich A kleiner als B; also ist A entfernter als B.

Hier wird abermal im UnterSatze die Bedingung des OberSatzes (daß A und B von gleicher Größe sind) weggelassen, und der Schluß, selbst nach seiner Berichtigung, hat keinen Gebrauch.

Die Vorstellungen von der unmittelbaren Bestimmbarkeit der Objecte durchs bloße Sehen sind die optischen Ideen, und sind von regulativem Gebrauch, indem man sich ihnen durch Erfahrung immer nähern kann.

Es ist aber leicht zu zeigen, daß Figur, Größe und Lage einander wechselseitig, und alle Entfernung voraussetzen; und da Entfernung nicht unmittelbar, durchs bloße Sehen, bestimmt werden kann, so folgt nothwendig, daß auch jene nicht durchs bloße Sehen bestimmt werden können.

Ich sehe eine runde Fläche. Um nun nicht bloß urtheilen zu können: ich sehe die Fläche rund; sondern: die Fläche ist rund; muß ich erst wissen, daß die Lage der Fläche gegen das Auge so ist, daß die Linie, die vom Auge nach dem (scheinbaren) MittelPunkt der Fläche geht, darauf perpendiculär fällt; weil nur unter dieser Bedingung die Fläche, die ich als rund sehe, rund ist. Um aber dieses zu bestimmen, muß ich von beiden Seiten der gedachten Linie in eben derselben Fläche zwei Linien annehmen, die einander gleich sind, und mit der gedachten Linie gleiche Winkel machen. Nun kann zwar die Gleichheit der Winkel unmittelbar durchs Sehen bestimmt werden. Wodurch wird aber die Gleichheit der Linien anders, als durch die Gleichheit der Entfernungen ihrer EndPunkte vom Auge bestimmt?

Die wahre Größe wird gleichfalls durch die scheinbare Größe, Lage, und Entfernung

bestimmt. Dies alles ist aus der Optik bekannt, so daß ich es nicht näher zu erläutern und zu beweisen nöthig habe. Aber nun ist die Frage: wie kann Entfernung unmittelbar durchs Gesicht bestimmt werden?

Die Antwort hierauf ist: Entfernung kann in der That nicht gesehen, d. h. durchs bloße Sehen bestimmt werden. Denn Entfernung kann nur durch die Linie, die vom Objecte zum Auge gezogen wird, bestimmt werden, von dieser Linie kann aber nur ihr End-Punkt am Auge gesehen werden, welcher Punkt alle Objecte die in dieser Linie liegen auf gleiche Art projectirt. Der von Cheselden am Stahr operirte Blind-Geborne (Philos. Transf. No. 420.) wusste beim ersten Sehen so wenig von den Entfernungen zu urtheilen, daß er sich einbildete, alle Sachen, die er sah, berühren seine Augen, wie das, was er fühlte, seine Haut. Alle Erklärungsarten, die die Optiker zu diesem Behufe angeben können, dienen hier zu nichts; dadurch wird bloß erklärt, wie wir von Entfernung überhaupt, nicht aber wie wir davon unmittelbar (ohne Hülfe des Gefühls) durchs bloße Sehen, urtheilen. Alle setzen schon gemachte Erfahrungen durchs Gefühl, voraus. Es ist wahr, daß das Auge verschiedene Einrichtungen annehmen muß, um in verschiedenen Entfernungen deutlich zu sehen; und daß die Seele sich der dazu erfoderlichen verschiedenen Bemühungen bewusst seyn kann. Woher weiß sie aber vor aller Erfahrung, daß eine gewisse sichtbare Entfernung mit einer gewissen fühlbaren Be-

mühung verknüpft seyn müsse? Es ist wahr, daß der Winkel, den die beiden Augen-Axen am Objecte machen, kleiner oder größer ist, nachdem die Entfernung größer oder kleiner ist. Aber diese Richtungen selbst können vom Subjecte allenfalls gefühlt, aber nicht gesehen werden. Die Frage ist also wie zuvor. Aus der scheinbaren Größe eines Gegenstandes kann nur alsdann auf seine Entfernung geschlossen werden, wenn seine wahre Größe aus Erfahrung bekannt ist.

Kritik des reinen Erkenntniß-Vermögens.

a) Erkennen heißt: durch das Erkenntniß-Vermögen ein Object bestimmen. Dieses kann zweierlei bedeuten. Erstlich kann es heißen: das Erkennbare (durch Anschauen, oder Denken, oder beide zugleich z. B. das Dreieck und seine Eigenschaften in der reinen Geometrie) als Object an sich, bestimmen. Erkenntniß in weiterem Sinne. Zweitens kann es auch heißen: das an sich Erkennbare auf ein Object außer demselben beziehen, z. B. das Erkennen, daß dieser Körper dreieckigt ist.

b) a priori erkennen heißt: durch das bloße Erkenntniß-Vermögen (Anschauungs- und Denkens-Vermögen) in Beziehung auf ein Object überhaupt, ohne erst die Bestätigung durch Wahrnehmung besonderer Objecte abzuwarten, von dem, was diesem zukommen muß, urtheilen.

c) Wir haben synthetische Urtheile, die sich auf Objecte der Erkenntniß a priori beziehen.

z. B. das Urtheil: ein Object der Anschauung muß in Zeit und Raum angeschaut werden; es muß durch die Kategorieen gedacht werden, wenn dadurch etwas außer demselben erkannt werden soll; u. d. gl.

d) Die Frage ist nun: wie ist das Erkennen a priori möglich? Wie kann man vor dem wirklichen Erkennen eines gegebenen Objects wissen, wie es gegeben werden müsse?

e) Die Kritik des reinen Erkenntniß-Vermögens beschäftigt sich nun mit der Auflösung dieser Frage; und zwar in Ansehung des Erkennens eines erkennbaren Objects an sich, in der transsc. Aesthetik. In Ansehung des Erkennens eines Objects außer demselben aber, in der transsc. Logik.

f) Alles Erkennen fängt mit Erfahrung an. Aber nicht alles Erkennen entspringt deßwegen aus Erfahrung (Wahrnehmung gegebener Objecte); indem diese Erfahrung zusammengesetzt seyn kann aus dem, was das Erkenntniß-Vermögen durch Eindrücke erhält, und etwas, was das Erkenntniß-Vermögen, als das Medium zur Erhaltung dieser Eindrücke, von sich selbst hergiebt; welchen Zusatz, u. s. w.

g) Das Erkennen, welches aus den Eindrücken erkennbarer Gegenstände entspringt, heißt empirisch, und ist a posteriori. Dasjenige hingegen, was darinn vor allen Eindrücken aus der Beschaffenheit des Erkenntniß-Vermögens entspringt, ist a priori, und heißt rein, wenn gar nichts Empirisches darinn anzutreffen ist.

h) Das wirkliche Erkennen (Wahrnehmung gegebener Gegenstände) lehrt nur daß, und wie ein erkannter Gegenstand ist; nicht aber, was er seyn muß. Wo also eine nothwendige und allgemeine Erkenntniß erkennbarer Gegenstände anzutreffen ist, muß diese nicht a posteriori aus dem wirklichen Erkennen; sondern aus der, durch das Erkenntniß-Vermögen a priori bestimmten Möglichkeit des Erkennens überhaupt entsprungen seyn.

i) Daß wir aber solche absolut nothwendige und allgemeine Urtheile, die sich auf das Erkennen beziehen, haben, ist nicht nur daraus klar, weil wir sonst durch das Erkennen zu keiner Wissenschaft gelangen könnten, sondern ist auch als Thatsache in der Mathematik, Physik u. s. w. gegeben.

Transscendentale Aesthetik.

Von Zeit und Raum.

k) Die unmittelbaren Objecte der Anschauung a priori sind Zeit und Raum.

Anmerkung. Die folgende Erörterung der Begriffe von Zeit und Raum betrifft nicht das, was Zeit und Raum an sich sind; dazu braucht es keine weitläuftige Erörterung. Die synthetische Erkenntniß der reinen Mathematik, und die absolute Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieser Erkenntniß beweist zur Genüge, daß die ihr zum Grund liegenden Vorstellungen von Zeit und Raum erstlich keine Begriffe, sondern Anschauungen (weil keine synthetische Erkenntniß aus bloßen Begriffen

möglich ist), und dann, daß sie Anschauungen a priori sind; (weil empirischen Anschauungen keine absolute Nothwendigkeit und Allgemeinheit zukommen kann). Die Erörterung betrifft bloß das Verhältniß der Vorstellungen von Zeit und Raum, als Bedingungen a priori von der möglichen Anschauung empirischer Objecte, welches nicht so leicht einzusehen ist, als das Vorhergehende, und auch keine nothwendige Folge davon ist. Beim Lichte ist es hiemit ganz anders. Das Licht wird uns als Medium, d. h. als Bedingung des möglichen Sehens anderer Objecte gegeben, und daraus seine Vorstellung an sich erörtert. In der Hauptsache aber hat die Vergleichung ihre Richtigkeit, daß sich nämlich Zeit und Raum zu allen Objecten der Anschauung, wie das Licht zu allen sichtbaren Objecten verhalten.

1) Erörterung der Begriffe von Zeit und Raum.

1) Zeit und Raum sind keine empirische, von den darinn wahrgenommenen Objecten abstrahirte Begriffe; weil diese, um wahrgenommen zu werden, jene schon voraussetzen. 2) Sie sind (in Beziehung auf alle Objecte möglicher Anschauung) nothwendige Vorstellungen; indem man die darinn vorzustellenden Objecte, nicht aber diese Vorstellungen selbst wegdenken kann. 3) Sie sind keine allgemeine Begriffe. Denn es giebt nur eine einzige Zeit und einen einzigen Raum; dessen Mannichfaltiges nicht verschiedene Arten, sondern verschiedene Theile eben desselben Ganzen sind.

m) Raum und Zeit sind also nichts anders als Bedingungen a priori von der Möglichkeit einer Anschauung überhaupt. Darauf beruht die apodiktische Gewissheit der Mathematik und der Physik, (inwiefern diese apodiktische Gewissheit darinn anzutreffen ist). Was von Zeit und Raum an sich gilt, gilt auch a priori von allen darinn vorzustellenden Objecten.

n) Transscendentale Logik.

Die transsc. Logik hat die systematische Aufstellung der Begriffe und Grundsätze, die sich a priori auf ein Object des Erkennens (in engerem Sinne) überhaupt beziehen, und die Deduction ihres Gebrauchs, als Bedingungen von einer möglichen Erfahrung überhaupt, zum Gegenstande. Dieses alles setze ich als aus der Kr. d. r. V. bekannt voraus.

Transscendentale Dialektik.

Schein ist so wenig Wahrscheinlichkeit (unvollständige Erkenntniß), als Erscheinung (der Sinne, worinn so wenig Wahrheit als Irrthum statt findet;) sondern ein falsches Urtheil, oder unmittelbarer Schluß von der Erscheinung auf das was das erscheinende Ding an sich ist. Der empirische Schein, z. B. der optische, bleibt innerhalb der Gränzen der Erfahrung, und kann durch Erfahrung berichtigt werden. Der transsc. Schein aber besteht in der Vorspieglung einer möglichen Erweite-

rung des reinen ErkenntnißVermögens über die Gränzen der Erfahrung, und kann also durch keine Erfahrung berichtigt werden. Die Aufdeckung dieses Scheines, und Verhinderung seines Betrugs ist das Geschäft der transsc. Dialektik. Siehe Kr. d. r. V.

Anmerkung. Die Dialektik meiner Kritik geht noch weiter. Die Kr. d. r. V. löst in der transsc. Aesthetik und Analytik die Frage: quid juris? auf, und setzt die Rechtmäßigkeit des Gebrauchs reiner Erkenntnisse a priori darinn, daß sie als Bedingungen einer möglichen Erfahrung überhaupt, gedacht werden müssen; folglich außerhalb der Gränzen einer möglichen Erfahrung überhaupt keinen Gebrauch haben können. Den Schein vom Gegentheile aber sucht sie in der Dialektik aufzudecken und seine Verleitung zu Irrthum zu verhüten. Ob wir aber wirkliche Erfahrung haben, d. h. ob in unserer gesammten Erkenntniß synthetische Sätze anzutreffen sind, die sich nicht bloß auf ein Object möglicher Erfahrung (z. B. der Satz der Causalität) sondern auf, in der wirklichen Erfahrung (Wahrnehmung) gegebene Objecte beziehen, und dieselbe bestimmen? ist ihr geringster Kummer. Sie setzt, nach dem Urtheile des gemeinen MenschenVerstandes, wirkliche Erfahrung (z. B. daß wir urtheilen: das Feuer erwärmt den Stein; welches eine Subsumtion dieser gegebenen Objecte unter das Gesetz der Causalität ist;) voraus, und damit ist ihr Geschäft vollendet.

Meine Kritik beschäftigt sich nicht nur mit Auflösung der Frage: Quid juris? sondern auch mit der

Frage: Quid facti? d. h. nicht nur mit Aufstellung dieses hypothetischen Satzes: Wenn wir Erfahrung haben, so kann dieses nicht anders als durch den Gebrauch der Kategorieen statt finden; sondern auch mit der Untersuchung: ob wir (nicht bloß den Begriff von Erfahrung, sondern) Erfahrung wirklich haben? Ja sie fängt sogar ihre Untersuchung mit dieser letztern Frage an. Denn, wird die Beantwortung bejahend ausfallen, so wird unsere Kritik ganz methodisch auf folgende Art zu Werke gehen:

Erfahrung ist wirklich; was wirklich ist muß auch möglich seyn; wie ist nun Erfahrung möglich? Aber leider! die Beantwortung fällt verneinend aus. Unsere Dialektik zeigt, daß Erfahrung ein Begriff ist, dessen Darstellung unmöglich ist, und dessen vermeinte Darstellung (z. B. in dem Urtheile: das Feuer erwärmt den Stein;) auf einer psychologischen Täuschung beruht; weil darinn aus Beständigkeit in unsrer Wahrnehmung auf Ewigkeit, und von Ewigkeit auf Nothwendigkeit geschlossen wird, d. h. aus logisch ungültigen Conversionen, wozu man bloß durch IdeenAssociation, veranlaßt wird.

Mit unsrer Kritik des Sehens ist es hierinn ganz anders. Hier heißt Erfahrung nicht nothwendige, sondern wirkliche Verknüpfung der Erscheinungen. Solche Erfahrung haben wir allerdings durch Gefühl, z. B. kann ich erkennen, ob ein gegebener Körper eine Kugel oder Cubus ist? Hier fließt Erscheinung und Wirklichkeit zusammen. Nur in Absicht des Gesichts (weil es nicht unmit-

telbar wirkt) kann zwischen Erscheinen und Seyn ein Unterschied statt finden. Der Schein des Gesichts kann also durch das, durchs Gefühl erkannte Seyn, berichtigt werden. Die Frage: Quid facti? kann also hier bejahend ausfallen, und die Frage: Quid juris? hat hier nur die allgemeine Bedeutung, und leider hier keine besondere Modification.

Philosophisches Journal
einer Gesellschaft
Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer
der Philosophie Doctoren und Professoren zu Jena.

Siebenten Bandes Viertes Heft.

Jena und Leipzig,
bei Christian Ernst Gabler.
1797.

Innhalt des zwölften Hefts.

I. Briefe über die neueste Philosophie. (Fortsetzung der 2ten Abhandlung in dem 5ten Hefte.) Von Herrn Conrector D. Forberg. S. 259

II. NachErinnerung zu dem vorstehenden, und VorErinnerung zu dem folgenden Aufsatze. Von Prof. Fichte. S. 273

III. Versuch einer Deduction der Kategorieen. Von Herrn Conrector D. Forberg. S. 282

IV. Ueber die Anwendung und den Misbrauch der NaturWissenschaft in der Physik. Von Herrn Prof. Link. S. 315

V. Verzeichniß der in den Jahrgängen 1795. und 1796. enthaltenen Recensionen mit den Namen der Recensenten. S. 384

I.

Briefe über die neueste Philosophie.

(Fortsetzung der 2ten Abhandlung in dem 5ten Hefte.)

Neunter Brief.

Und wie weit wären wir nun? Ich habe behauptet, und, wie mich dünkt, klar und deutlich erwiesen, der Begriff eines absoluten Ichs sey der Begriff eines vollkommenen Widerspruchs. Wenn ich Mich denke, so denke ich kein Absolutes, und wenn ich ein Absolutes denke, so denke ich alles Andere eher, als Mich; und wenn ich gleichwohl den Versuch mache, Mich als ein Absolutes zu denken, so ist mir genau so zu Muthe, als wenn ich den Versuch mache, ein trocknes Wasser, ein nasses Feuer, oder einen artigen Mann zu denken, der sich bei aller Gelegenheit Ungezogenheiten erlaubt.

Was hat man nun gegen das Alles einzuwenden gehabt?

Man hat fürs erste erinnert, unser Einwurf sey in sich selbst widersprechend. Widersprechend? Und warum? Darum, weil wir den Begriff des absoluten Ichs in demselben Augenblicke wirklich hätten denken müssen, wo wir uns das Ansehn gegeben, die Ungedenkbarkeit desselben zu demonstriren. Wäre dies nicht der Fall gewesen, so, meint man, wäre uns jener Begriff schlechterdings und in jeder Rücksicht unbekannt geblieben, und wir hätten dann nicht das Geringste über ihn vorbringen können. —

Es sind verschlagene Leute, unsere Gegner. Sie sehen denn nun wohl, daß ihr System in der That ein widersprechendes und ungereimtes System seyn möge; sie fangen auch schon hin und wieder an, ihre crassen Behauptungen näher zu bestimmen, einzuschränken, zurückzunehmen — freilich, alles das ganz in der Stille, damit es Niemand merke: was ich für meine Person ihnen auch nicht im Geringsten verdenke; es ist genug, wenn sich der Sünder bessert, die Beichte kann man ihm dann wohl schenken. Sie mögen indessen doch besorgt gewesen seyn, man möchte sie irgend einmal zu einer Beichte der Art zwingen wollen. Das war ihnen, wie billig, ungelegen. Sie waren also vorsichtiger Weise auf ein UniversalMittel bedacht, wodurch sie alle Strei-

che, die etwa gegen die Widersprüche ihres Systems geführt werden möchten, mit Einemmale entkräften könnten. Sie suchten; und was sie fanden scheint ihre eigene Erwartung übertroffen zu haben; — so viel sich wenigstens aus dem SiegesTone urtheilen läßt, mit dem sie uns ihre Entdeckung ankündigen. Diese Entdeckung besteht in nichts Geringerem, als darin, daß jeder, der einem andern einen Widerspruch aufbürdet, in demselben Augenblicke selbst einen Widerspruch begehe. Ich bewundere ihren Scharfsinn. Denn freilich unter der Aegide eines solchen Axioms muß jeder Widerspruch unangefochten, jede Ungereimtheit ungezüchtiget bleiben. Sie haben ihre Absicht vollkommen erreicht. Der Triumph der Unvernunft ist vollendet!

Sie würden vermuthlich selbst die Ersten seyn, die über unsere Gutmüthigkeit lachten, wenn wir uns die Mühe gäben, eine Behauptung der Art ernsthaft zu widerlegen. Sie haben sie sicher nicht im Ernst niedergeschrieben, oder sie müßten bisweilen gewissen Zufällen von „ungewöhnlicher Gedankenlosigkeit" ausgesetzt seyn — ein Vorwurf, den wir weit entfernt sind ihnen zu machen, gesetzt auch, daß sie uns selbst das Recht dazu in die Hände gegeben hätten. Es ist vermuthlich eine Folge der „Schwäche unsers ganzen Charakters", daß wir nicht gern Schelten mit Schelten vergelten; sey ihre Person noch so sehr „Ausdruck der

Vernunft," wir sind nichts destoweniger entschlossen, es ihnen nicht in allen Stücken nachzumachen.

Ich fange in diesem Augenblicke an zu fürchten, daß ich wohl schon zu viel nachgemacht haben möchte. Die Sache kommt mir verdächtig vor. Ich will die Feder niederlegen.

Zehnter Brief.

Wir haben unsern Gegnern das Dilemma vorgelegt: entweder ist das absolute Ich Etwas, oder es ist Nichts. Im letztern Falle ist es kein Princip, sondern der Mangel alles Princips; im erstern ist es kein absolutes Princip, denn der wesentliche und einzige Charakter des Absoluten ist die Unmöglichkeit davon zu abstrahiren, und von allem, was Etwas ist, lässt sich in jedem Augenblicke abstrahiren. Mithin müsste das absolute Ich weder Etwas, noch Nichts seyn, es müsste zwischen dem Etwas und dem Nichts, also zwischen zwei contradictorisch Entgegengesetzten in der Mitte stehn, und dies wäre doch nach allen Regeln des Denkens unter allen Ungereimtheiten die erste.

Um den Hörnern dieses Dilemma auszuweichen, sind drei Wege möglich. Man muß entweder darthun, das absolute Ich sey allerdings Nichts, aber gleichwohl ein Princip; oder es sey in der That Etwas, aber demun-

geachtet ein Absolutes; oder endlich es sey weder Nichts noch Etwas, sondern ein Drittes zwischen beiden.

Und was meinst du wohl, daß unsere Gegner für einen Weg eingeschlagen haben? —

Keinen von allen dreien. Vermuthlich fanden sie es nicht für rathsam, im Hellen zu fechten; sie zogen sich lieber in die Dunkelheit einer spitzfindigen Distinction zurück, um dem Leser desto besser Sand in die Augen zu streuen. Wir fragten sie: ist Euer absolutes Ich Etwas, oder ist es Nichts? und sie antworten uns: weil ihr also gefragt habt, ob dem Ich ein Seyn zukomme, so wisset, daß ihm allerdings ein Seyn zukommt, nur kein reales, sondern ein ideales. Sie haben sich mehr als einmal über uns beschwert, daß wir ihnen nicht gehörig Stand hielten. Es scheint, daß wir uns mit mehrerem Rechte über sie beschweren könnten. Aber um sie auf der Stelle zu widerlegen, wollen wir sie sofort in die Irrgänge ihrer dunkeln Sophistik begleiten; — vielleicht, daß wir diese stolzen Sophisten, wie mehrere ihres Gleichen, sich in ihren eigenen Schlingen fangen sehn.

Dem absoluten Ich soll, wie wir hören, in der That ein Seyn zukommen, nur kein reales, sondern ein ideales. Es soll also allerdings Etwas, und keineswegs Nichts seyn, nur kein reales, sondern ein ideales Etwas.

Und dies in welchem Sinne?

In folgendem: wenn man ein absolutes Ich denkt, so denkt man ohne Zweifel; und wenn man denkt, so denkt man unfehlbar etwas; denn wenn man nichts dächte, so würde man eigentlich nicht denken. Der Gedanke des absoluten Ichs ist also so gewiß der Gedanke eines Etwas, so gewiß er überhaupt ein Gedanke ist.

„Und welcher Unsinn würde dazu gehören, um die„sen Satz zu widerlegen, und welche Erbärmlichkeit, ihn „mit bedeutendem Nachdruck einzuschärfen?"

Aber was folgt daraus? Nichts weiter, wie man selbst gesteht, als daß das absolute Ich in demselben Sinne Etwas sey, in welchem ein viereckigter Cirkel Etwas ist.

Nun wohl, so hat in diesem Augenblicke aller Streit ein Ende! Denn freilich, auch wenn ein viereckigter Cirkel gedacht wird, so wird allerdings etwas gedacht, aber es wird ein Widerspruch gedacht *). Soll das ab-

*) Wäre das Denken eines Widerspruchs überhaupt kein Denken, so wären Widersprüche nicht bloß Gedanken von etwas Unmöglichem, sondern selbst unmögliche Gedanken. Das Denken eines Widerspruchs ist nichts anders, als ein abwechselndes Setzen und Aufheben des Gesetzten, so daß in jedem Momente allerdings etwas gedacht wird, am Ende aber nur Bruchstücke ohne ein zusammenhangendes Ganze übrig sind. Jeder widersprechende Begriff ist daher anzusehn

solute Ich nur insofern Etwas seyn, wiefern auch ein Widerspruch Etwas ist, so ist in der Welt nichts dagegen einzuwenden, und wir haben auch nichts dagegen eingewandt. Genug, daß man uns auf der andern Seite wird einräumen müssen, daß das absolute Ich eben nicht sehr viel gewonnen habe, wenn es aus der Classe der privativen Nichtse in die der negativen erhoben wird.

Du siehst, mit allen ihren Künsten hat es den Gegnern gleichwohl nicht gelingen wollen, das absolute Ich zu einem Etwas zu machen; es bleibt selbst unter ihren Händen, vor wie nach, Nichts.

Sie geben uns Schuld, wir hätten behauptet, es sey widersprechend, irgend einen Begriff nicht durch das Prädicat des reellen Seyns zu bestimmen. — Ich bitte dich, glaube kein Wort davon. Sie wollen uns irre machen; sie wollen uns aus unserm Vortheil locken; es ist eine Kriegslist, und weiter nichts!

Es ist uns nie eingefallen, zu behaupten, daß es ein Widerspruch sey, etwas Anderes als das Wirkliche

als ein Geschäft, aber als ein sich selbst vernichtendes Geschäft, der Denkkraft, als eine Handlung ohne Product, als ein Ansatz ohne Ausführung, als ein Versuch ohne Erfolg, als ein Zustand des Schwankens — des Anhebens — und Ablassens — ohne Entschluß.

zu denken. Denn dies soll vermuthlich jener, — wir wissen nicht, warum? — so geheimnissvoll ausgedrückte, Satz sagen, dessen uns die Gegner beschuldigen. Wir können außer dem Wirklichen zum Exempel noch das Mögliche denken, und wenn der Begriff des absoluten Ichs nur der Begriff von etwas Möglichem wäre, so hätten wir nicht das Mindeste daran auszusetzen, daß es nicht in der Reihe des Wirklichen angetroffen wird.

Aber das, das ist der garstige breite Graben, müssen wir mit Lessing klagen, über den wir nicht kommen können, so oft und ernstlich wir auch den Sprung versucht haben: Der Begriff des absoluten Ichs ist uns kein möglicher, sondern ein unmöglicher Begriff, und wir glauben mit höchster Evidenz einzusehen, daß er auch für jeden möglichen Verstand kein anderer seyn könne, und daß nothwendig eine Täuschung statt finden müsse, wo er etwa für einen andern gehalten wird.

Man giebt zwar zu verstehn, die Frage gehöre überhaupt nicht vor das Forum des Verstandes, sondern vor das Forum der Anschauung. Nur leider! nicht vor das Forum der Anschauung, die alle Menschen mit uns haben, sondern einer Anschauung, von der die Gegner versichern, daß nur sie sich ihrer bewusst sind.

Dies ist denn nun die letzte Verschanzung, hinter welche sie sich zurückziehn, und aus der sie, wie sie glauben, unmöglich vertrieben werden können.

Indessen, wir wollen sehn!

Daß jemand, und wäre es auch nur ein Einziger, eine Anschauung habe, die wir Andern nicht haben, davon sind wir weit entfernt, die Möglichkeit in Zweifel zu ziehen. Warum sollte es unmöglich seyn, daß ein Fremder aus einem andern Planeten durch irgend einen Zufall auf unsere Erde verschlagen würde, der außer unsern fünf Sinnen noch zwanzig andere hätte? Nur, wenn mitten unter uns jemand aufsteht, und versichert, er finde in sich eine Anschauung mehr, als die übrigen Erd-Bewohner; sollen wir ihm unbedingt auf sein Wort glauben? sollen wir dies etwa darum, weil er uns darum bittet?

Und wie, wenn er uns täuschen wollte? Wie, wenn er vielleicht sich selbst täuschte? Ist beides etwa unmöglich? und wenn dies nicht der Fall ist, was hätten wir doch für Sicherheit gegen zwei so bedenkliche Möglichkeiten? und wie käme ein so außerordentlicher Fall zu dem zweideutigen Vor-Recht, daß nur er keiner Prüfung unterworfen werden sollte? ist dies sonst ein Vor-Recht des Außerordentlichen?

Und wer möchte es also bei seiner Vernunft verantworten, unbedingt jedem zu glauben, der da kommt, und versichert, er finde in sich eine Anschauung, die Andere nicht in sich finden können? Wäre ein solcher

Grundsatz wohl etwas mehr, als ein offner FreiBrief für jeden Unsinn? Bedürfte es wohl etwas mehr, als der Versicherung, man schaue seiner seits das Undenkbare an, um alle Waffen der Vernunft augenblicklich zu zerbrechen? und würde es wohl an jener Versicherung auch nur ein einzigesmal fehlen?

Prüfen müssten wir sie also wenigstens — jene Versicherung. Aber wie wäre dies anzufangen?

Ich sollte meinen, wenn der Andere überall nichts vornähme, was wir nicht auch ohne jene vorgebliche Anschauung vollkommen wohl erklären könnten, so hätten wir das Recht, seiner Aussage eben nicht sonderlich viel Glauben beizumessen.

Gesetzt, wir wären alle taub, aber es käme ein Hörender unter uns; woran wollten wir wohl mit Sicherheit erkennen, daß er einen Sinn mehr habe, wie wir? Nur allein daraus, daß wir ihn Dinge vornehmen sähen, die wir auf keine Weise vornehmen könnten, z. B. daraus, daß er gewisse Dinge in der Entfernung und ohne sie zu sehen zu unterscheiden wüsste. Fänden wir nichts dergleichen, wir würden uns sicher bedenken, ehe wir das Urtheil fällten, er sey begünstigter von der Natur, als wir.

Und warum sollten wir anders verfahren mit dem, der von einer intellectuellen Anschauung spricht, die Niemand kennt? von einem reinen Ich, das Niemand fassen kann?

Nehme er etwas vor, wovon wir selbst gestehen müssen, daß er es ohne eine ganz besondere Anschauung nicht vornehmen könnte: zeige er uns nur Eine Wahrheit, die — wie sich versteht — auch für uns Wahrheit ist, und die wir doch, ohne eine, uns übrigens völlig unbekannte, Anschauung vorauszusetzen, sofort für Irrthum anerkennen müssten — und wir wollen sogleich zurücktreten, und in Demuth dem „philosophischen Genie" huldigen, „das sich durch eine vorzügliche „Begünstigung der Natur in der allgemeinen Erschlaffung zu jenem großen Gedanken erhoben hat."

Vor der Hand ist uns nichts der Art zu Gesicht gekommen, und wir müssen also unsere Huldigung noch so lange aussetzen, bis es den Gegnern gefallen wird, ihre intellectuelle Anschauung besagter Weise auf die Probe zu stellen.

„Aber wie mögt ihr doch," fragen sie uns, „so „etwas fodern? Ihr wollt, daß wir unsere intellectuelle „Anschauung an Etwas anknüpfen sollen, das auch für „euch Wahrheit ist. Aber wie, wenn es überall nichts „dergleichen giebt? wie, wenn ihr und wir durchaus „keinen Punkt mit einander gemeinschaftlich haben?

So lebten wir freilich in zwei ganz verschiedenen Welten: wir könnten uns schlechterdings über nichts verständigen: der Maasstab des Wahren für die Einen wäre der Maasstab des Falschen für die Andern.

Die Gegner erklären feierlich, so sey es in der That. Sie wollen uns weder widerlegen, noch überzeugen, denn beides sey so viel, als das Unmögliche wollen. Sie ermahnen uns, sie hinführo in Frieden zu lassen, und unsere Geschäfte für uns zu treiben, und dies alles, versichern sie am Ende, sey keine Figur, sondern ihr entschiedenster Ernst, ihre vollkommenste Ueberzeugung.

Wie? Sie wären in keinem Punkte mit uns einig? Nein, das wäre unerhört! In keinem Punkte? Sie essen also vermuthlich nicht, wenn sie hungrig sind — trinken nicht, wenn sie durstig sind — die mediceische Venus ist in ihren Augen eckelhaft, Scipio ein Nichtswürdiger, Marat ein Heiliger, und Buonaparte ein Pinsel!

Das nicht! Nur in dem Materiale der Erkenntniß, lenken sie ein, sind sie schlechthin in keinem Punkte mit uns einig.

Nun, das wäre noch ärger! Vorher hätten sie zwar ungefähr dieselben Gedanken, nur andere Regeln des Denkens; jetzt aber hätten sie wohl dieselben Regeln des Denkens, aber Gedanken im Kopfe, die den unsrigen in keinem einzigen Stücke ähnlich sind!

Und das sollen wir als Ernst annehmen? selbst, wenn sie es betheuern?

O nein! wir kennen ihre Sprache — sie nehmen nur das Maul bisweilen etwas voll — so gar böse ha-

ben sie es nicht gemeint — sie lassen mit sich handeln — sie wollen, genau besehn, eigentlich nur so viel sagen: wir gehen in der Metaphysik von einem andern Punkte aus, wie ihr — ihr von einem Seyn, wir von keinem Seyn. „Und weiter nichts?" Weiter nichts.

Nun aber die Folge? —

Sie können sich mit uns über das absolute Ich nicht verständigen, darum, weil sie schlechthin in keinem Punkte der Erkenntniß mit uns einig sind — wie sie sagen; nämlich, weil sie über den Punkt des absoluten Ichs mit uns nicht einig sind — wie sie denken.

„Nun, das wäre ja gar Tautologie!"

Weißt du einen Aus-Weg? — Ich sehe keinen.

Aber, im Ernst, warum soll denn über das absolute Ich keine Mittheilung der Ueberzeugung möglich seyn? Läßt sich nicht jede Ueberzeugung durch Begriffe mittheilen, ja sogar erzwingen? ist nicht die Mittheilbarkeit einer Ueberzeugung fast immer ein sicheres Merkmal ihrer Richtigkeit, und die Unmittheilbarkeit wenigstens ein sehr verdächtiges? ist nicht tiefe Wahrheit in dem Ausspruche eines großen Weisen: wenn einer seine eigne Welt hat, ist immer zu besorgen, daß er träume? Und wenn sie gar von einer besondern Stärke des Charakters sprechen, die ihr System erfodere — wie würden sie eine Anmaßung der Art aufnehmen, wenn sie ihnen ge-

macht würde? Ich erlaube mir nicht zu denken, was sie sagen würden. Und gesetzt, wir ließen uns beigehen, die besondere Stärke ihres Charakters in Zweifel zu ziehen — womit wollten sie uns wohl unsern Zweifel lösen? Wollten sie auftreten, und sagen: „Hebet eure „Augen auf, und sehet unsere Person an — sie ist nichts, „als Ausdruck der Vernunft — was wir denken, thun „und treiben, hat den Stempel der Vernunft — erschiene die Vernunft in Person auf der Erde, sie würde in allen Stücken gerade so verfahren, wie wir? und „könnt ihr ein Gleiches sagen von euch?" —

Komm, mein Freund, wir wollen von dannen gehn!

II.

Nacherinnerung zu dem vorstehenden, und Vorerinnerung zu dem folgenden Aufsatze.

Es ist wahr, daß von dem KampfPlatze dieses Briefstellers StaubWolken aufstiegen, und daß der Zuschauer des Kampfes wohl nöthig hat, seine Augen in Acht zu nehmen. Aber wir wollen darum nicht glauben, daß der Briefsteller diesen Staub absichtlich errege, um ihn den Zuschauern in die Augen zu werfen. Wir können wohl begreifen, wie er sich ohne den Willen desselben durch einige FehlTritte, einige unglückliche Wendungen, einige zu weite Ausfälle, erhoben haben möge.

Gleich mit dem ersten Ausfalle werden wir in eine Wolke verhüllt, und der wahre StreitPunkt unsern Augen entzogen. Der Briefsteller will ehemals gesagt haben: die Zusammensetzung — der Leser bemerke, daß ich sage, die Zusammensetzung — des Begriffs vom

Ich, und des vom Absoluten sey unmöglich, und widersprechend. Dawider sollen die Gegner, die der Briefsteller sich giebt, erinnert haben: diese Zusammensetzung müsse doch wohl, selbst nach dem Briefsteller, möglich, und könne daher nicht widersprechend seyn; denn indem derselbe sie tadle, müsse er sie ja selbst machen, um von ihr auch nur reden zu können.

Mit Erlaubniß desselben; es war unsers Wissens von etwas ganz anderm die Rede. Die Gegner des Briefstellers giengen nicht aus von einem zusammengesetzten Begriffe (A bestimmt durch B); welches Verfahren ohnedies ihr ganzes System aufheben, und bei ihnen der Widerspruch aller Widersprüche seyn würde: sondern von etwas ganz Einfachem (= A), das nach ihnen unmittelbar auch gar kein Begriff, sondern eine Anschauung ist. Der Briefsteller hatte, unsers Wissens, gesagt: so etwas sey für ihn überhaupt nicht da, noch in seiner Welt: er könne es, nicht etwa mit einem gewissen Merkmale, sondern er könne es überhaupt, nicht denken. Dawider nun mögen die Gegner erinnert haben, daß sich dies doch nicht allerdings so verhalten könne, da er ja davon rede; und was sich dagegen vorbringen lasse, sehe ich in der That noch bis jetzt nicht ein.

Sage mir, ehrlicher, und verständiger Leser; wenn jemand sagt: ich kann A ganz und gar nicht

denken; oder sagt: ich kann A gar wohl denken, und ich kann auch B denken; mir kann ich nicht beides A und B als Eins und eben dasselbe denken, — ist dies einerlei gesagt, oder ist es zweierlei gesagt? Du wirst ohne Zweifel antworten: es ist zweierlei gesagt. Jetzt überlies noch einmal die Acten, und siehe, ob im bisherigen vom ersten die Rede war, oder vom zweiten; und ob in den vorstehenden Briefen nicht offenbar vom zweiten die Rede ist; und nun erblicke zu deiner GemüthsErgötzung, wie tapfer sich der Briefsteller mit einem von ihm selbst geschaffnen Phantome herumschlägt.

Wie man widersprechende Merkmale durch die Einbildungskraft allerdings zusammenhalten, und ihre Vereinigung im Verstande versuchen, also einen Widerspruch, zwar nicht eigentlich denken, aber doch sich einbilden könne, ist den Gegnern, die sich der Briefsteller nimmt, gar wohl bekannt. Selbst in dem Aufsatze, auf welchen die vorstehenden polemischen Briefe sich zu beziehen scheinen, ist aus diesem Verfahren ausführlich erklärt, wie das absolut widersprechende System der Kantianer in einem übrigens verständigen Kopfe möglich gewesen sey.

In welchem Sinne das Ich allerdings absolut genannt werden könne, wird Herr Forberg ganz von selbst einsehen, so bald er nur das Ich begreift. Er hat gegenwärtig das letztere sehr wohl begriffen; es

sieht daher ohne Zweifel auch schon jetzt das erstere ein. Daß er es nun, oder je mit denselben Wendungen anerkenne, darauf kommt nichts an. Wer die Ausdrücke Ich, und Absolutes, und dergl. sich nicht will gefallen lassen, den kann man ohne Bedenken derselben ganz überheben. Unser System streitet nicht um Worte, und läßt es sehr gern zu, daß man seinen Geist ergreife, ohne sich darum in seine bisherige Uniform zu kleiden.

* * *

Ob um die so eben gerügte Verwechselung der Briefsteller selbst gewußt habe, oder nicht, wollen wir, wie gesagt, nicht untersuchen. An dem Misverständnisse, das durch den zehnten und eilften Brief hindurch herrscht, ist er offenbar ohne Schuld. Hier ist es nicht der erregte Staub, es sind offenbar die alten dogmatischen Schuppen, die ihm die Aussicht auf den wahren Streit-Punkt verdecken.

Er hatte gefragt, ob das bestrittene A sey, oder nicht sey; und, wie es schien, sehr sicher darauf gerechnet, zwischen den Hörnern dieses Dilemma unser System übel in die Klemme zu bekommen. Die Antwort, die er darauf erhalten, giebt er in den vorstehenden Briefen sehr unrichtig wieder. Es war ihm nicht geantwortet, wie er sagt: es komme ihm allerdings ein Seyn zu; nur nicht ein reales, sondern ein ideales;

sondern: die ganze Voraussetzung, worauf sich seine Frage gründe, daß nämlich alles, wovon sich reden lasse, entweder seyn müsse, oder nicht seyn, sey völlig unstatthaft, und dogmatisch; unsre Philosophie kenne etwas, das da höher liege, als alles Seyn. Kurz; unsre Antwort war die: unser A ist weder, noch ist es nicht; das Seyn ist in keiner möglichen Rücksicht ein Prädicat von ihm. — Die Bemerkung, daß es denn doch, wenn es gedacht werde, Object eines Gedankens sey, wurde, als eine zufällige hinzugefügt; um möglichen künftigen Einwendungen im voraus zu begegnen.

Jetzt zwar will der Briefsteller die zweyte dogmatische Voraussetzung nicht gemacht haben, und bittet seinen Correspondenten, kein Wort davon zu glauben, daß er es für widersprechend ausgegeben habe, irgend einen Begriff nicht durch das Prädicat des realen Seyns zu bestimmen. Mag der geneigte Correspondent für das Vergangne es damit halten, wie er kann: Das schlimmste, was dem Briefsteller begegnen konnte, war dies: daß er dieselbe Voraussetzung in demselben Augenblicke wieder machte, da er sie für das Vergangene abläugnete. Und dieß ist ihm denn in der That begegnet.

Das Prädikat des realen Seyns ist ihm gleichgeltend mit dem des wirklichen Seyns; und er ver-

sichert, „daß er allerdings noch etwas außer dem Wirklichen denken könne, zum Exempel das Mögliche.“ — Was man nicht zuweilen ganz zufällig entdeckt! —

Ich bitte, was mag doch das heißen: möglich? Bedeutet denn dieser Begriff etwas anderes, als eine Beziehung auf ein reales Seyn; und ist er denn sonach nicht bloß eine weitere Bestimmung des Begriffes vom realen Seyn überhaupt? Ich möchte wissen, was die Ausdrücke, möglich, wirklich, nothwendig, sagen könnten, wenn nicht immer ein Seyn hinzugedacht wird, das da möglich, oder wirklich, oder nothwendig ist? — Wer daher A durch den Begriff des Möglichen bestimmen will, der will es allerdings durch das Prädicat des realen Seyns bestimmen; und wenn er A darum widersprechend findet, weil es sich durch jenes Prädicat nicht bestimmen lässt, so ist die Prämisse seiner Folgerungen allerdings diese: es ist widersprechend, irgend einen Begriff nicht durch das Prädicat des realen Seyns zu bestimmen. — Uebrigens entgeht mir gar nicht, daß hier auch noch einige andere Verwechselungen von Begriffen statt gefunden haben; deren Auseinandersetzung von einer Seite zur Vertheidigung des Briefstellers, von einer andern aber auch zu einer größern Anschuldigung desselben gereichen würde. Jedoch, es ist nicht meines Amtes, sie ihm an dieser Stelle auseinander zu wirren.

Der Briefsteller wird hieraus auch ersehen, warum wir uns nicht dazu bequemen können, in der gebrauch-

ten Formel wirklich statt real unterschieben zu lassen; auf die Gefahr hin, daß er unsern Ausdruck geheimnißvoll finde.

Wir verbitten für das reine Ich unsers Systems gar sehr das Geschenk der Möglichkeit, das ihm der Briefsteller zu bringen versucht hat; und jedes andere Geschenk dieser Art. Die Kategoricen allzumal sind nur Bestimmungen der sinnlichen Anschauung, — welche selbst erst mit allen ihren Bestimmungen nur durch das Ich ist. Das Ich ist der intelligible Grund aller Erscheinungen; und kein Prädicat der SinnenWelt kommt ihm zu. Das reine Ich ist weder wirklich, noch möglich, noch nothwendig; denn es ist überhaupt nicht; und wenn es wäre, und auf eine der angeführten Weisen wäre, so wäre es eben darum nicht das reine. Das wirkliche Ich des Briefstellers ist seine Person; und das mögliche Ich desselben war damals, als er diese Briefe niederschrieb, dasjenige, welches den transscendentalen Idealismus fassen sollte.

* * *

Doch, was erkläre ich mich auch, Herrn Forberg gegen über, noch weiter über diesen Satz, der er selbst in dem unmittelbar folgenden trefflichen Aufsatze so geistreich darstellt. Ich verweise die Leser besonders an die Stelle, welche ich deßwegen, mit gehoffter Erlaub-

niß ihres Verfassers, mit CursivSchrift habe abdrucken lassen, und die sich anfängt: „Eine Theorie, wie die „unsrige, wird demnach auch nicht von dem Seyn, als „dem höchsten in der Reihe ausgehen.“ — Es war ihm beschieden, gerade von diesem Punkte aus in unsre Theorie einzudringen; und er konnte dieselbe an keiner glücklichern, und seines Geistes, den ich stets hochgeschätzt habe, würdigeren Stelle angreifen. — Ich darf mir vielleicht diese paar Worte zu seinem Lobe erlauben; nachdem andere, und er selbst, Erinnerungen, welche ich gegen Einwürfe, die den seinigen ähnlich waren, gemacht, auf seine Person ins besondere gezogen.

Aller Streit zwischen ihm und mir ist durch den folgenden Aufsatz gänzlich aufgehoben; denn dieser Aufsatz stellt den innersten Geist meines Systems getreulich dar, und ich habe niemals etwas anderes sagen wollen, als er in demselben sagt. Alle Vorwürfe, die er auf sich gezogen, heben in dieser Beziehung sich selbst auf, nachdem sie nicht mehr auf ihn passen. Will er, daß sie auch vorher nicht auf ihn gepasst haben, so will ich für meine Person gern nichts dagegen haben. Die Gegner des Briefstellers sind weder selbst so abgeneigt, zu beichten, wenn sie nur ihre Sünden finden könnten, noch so erpicht, Andere, die sich bessern, zur Beichte ihres vorigen sündigen Lebens zu bringen, als der Briefsteller anzunehmen scheint. Daß Herr Forberg mein System ehmals nicht verstanden hat, noch verstehen konnte, weil er ein Dogmatiker war,

weiß ich sehr wohl. Daß er mit den Ausdrücken, die er sich nun einmal falsch gedeutet, so bald nicht, oder nie, den richtigen Sinn verknüpfen wird, glaube ich. Aber ich streite nicht um Ausdrücke. Mag daher Hr. F. wenn dies ihn weiter bringt, immer glauben, daß ich ehemals ein widersprechendes, und ungereimtes System im Sinne gehabt, und daß ich erst jetzt nach und nach meine crassen Behauptungen, jedoch ganz in der Stille, näher zu bestimmen, einzuschränken, und zurückzunehmen anfange. Möge er dieses stillschweigende Zurücknehmen in meinen künftigen Schriften immer mehr bemerken. Ich zwar weiß sehr wohl, daß nur er selbst es seyn wird, der seine crasse Deutung meiner bisherigen Ausdrücke sich selbst unbewusst zurücknimmt; und daß ich für meine Person gleich anfangs mich selbst sehr wohl, und gerade so verstanden, wie jetzt auch Andere, und unter diesen Herr Forberg, anfangen mich zu verstehen. Aber dieser Streit zwischen uns mag unentschieden bleiben; denn ich verläugne ganz entschieden alles, was bloß meine Person betrifft.

Vielleicht wird nun auch Herr Forberg nach und nach aufhören, so böse mit mir zu seyn, als er es bei Abfassung der vorstehenden Briefe gewesen seyn mag. Ich bin ihm nicht böse. Um den Preis, daß die Wahrheit einen neuen, und einen so geistvollen Anhänger bekomme, wollte ich mich noch zehnmal härter schelten lassen.

Fichte.

III.

Versuch einer Deduction der Kategorieen.

Vorausgesetzt, daß der Verstand etwas — sey es viel oder wenig, dies kommt hier nicht in Betracht, obwohl es anderswo in Betracht kommen kann — von den Dingen a priori erkennt, so ist nun die nächste Frage, welche zu beantworten ist, die: Wie ist es möglich, daß der Verstand etwas von den Dingen a priori erkennt? Man sieht sogleich, daß die Beantwortung dieser Frage keineswegs überflüssig ist. Es ist nichts weniger, als auf den ersten Blick klar, wie eine Behauptung a priori etwas mehr, als Erdichtung — wie sie Erkenntniß seyn soll. Sie ist denn doch den Dingen nicht abgelernt, sondern der Verstand hat sie aus sich selbst geschöpft — und doch soll in den Din-

gen etwas ihr entsprechendes gefunden werden, sie soll — so drückt man den eben gedachten Gedanken schulmäßig aus, — objective Gültigkeit haben. Der Begriff der Ursache soll unter andern ein Begriff a priori seyn. Der Verstand soll, wenn er diesen Begriff braucht, nicht lernen, sondern schaffen. Der Verstand soll also, wenn er sich die Sonne als die Ursache des Tages denkt, nicht etwa hingehn, und zusehn, wie sich Sonne und Tag zu einander verhalten, sondern er soll vorschreiben, wie sie sich zu einander verhalten sollen. Er soll es seyn, was da macht, daß Sonne und Tag eben in dieses Verhältniß zusammentreten, und ohne ihn soll dieses Verhältniß überhaupt gar nicht statt finden, und mit ihm soll es für immer verschwinden. Gesetzt nun, es wäre dieses ganze Verhältniß ein erdichtetes, und kein reelles: könnte es dann wohl anders seyn, als es ist? müssen dann nicht Sonne und Tag an sich selbst eben so unabhängig gedacht werden von jenem Verhältniß, wie sie jetzt wirklich gedacht werden? und was wäre denn also durch die Priorität des Begriffs der Ursache eigentlich gewonnen? Nichts, als daß dieser Begriff kein gelernter, sondern ein selbst geschaffner Begriff ist; daß er eine freie Zeichnung des Verstandes ist, zu der sich nirgends ein Original findet, oder auch nur finden kann; daß es aber eben darum überall keine Ursachen giebt, sondern daß man hinter dem, was man dafür ausgiebt, sonst nichts findet, als Dinge, denen diese Eigenschaft vollkommen fremd, denen sie nicht abgelernt, sondern

angedichtet ist. Durch die Priorität eines Begriffs ist also die Priorität der Erkenntniß durch diesen Begriff noch bei weitem nicht erwiesen, und konnte es auch nicht seyn; denn wovon hier die Frage ist, davon war dort noch gar nicht die Rede.

Ist die Frage von der Priorität eines Begriffs, so ist die Frage die: musste der Verstand, oder konnte er auch nur, irgendwo etwas finden, wonach er seinen Begriff, wie ein Bild nach dem Originale, entwarf? oder — wenn er nichts dergleichen finden konnte — musste er ihn nicht vielmehr selbst, aus freier Hand und ohne UrBild, entwerfen? Ist hingegen die Frage von der Priorität der Erkenntniß durch einen Begriff, so ist die Frage davon, ob der Gebrauch eines solchen frei entworfnen, selbst geschaffnen Begriffs wohl in irgend einer Rücksicht Erkenntniß heißen könne, und nicht vielmehr Erdichtung heißen müsse? Davon, ob es auch wirklich etwas giebt, was unserm a priori gemachten Begriff entspricht? Davon, was uns wohl für die Uebereinstimmung unsers Begriffs mit dem Gegenstande — die eben dasjenige ist, was die Erkenntniß sowohl von der Einbildung, wo sie ohne Bewusstseyn, als von der Erdichtung, wo sie mit Bewusstseyn fehlt, unterscheidet — was uns wohl für diese Uebereinstimmung bürgen möge, wenn es ein Begriff ist, den der Verstand ursprünglich aus sich selbst geschöpft hat, der also weder den Gegenstand,

noch dieser ihn das Mindeste angeht, und von dem, so viel man jetzt sieht, sich gar nicht erwarten läßt, daß sich der Gegenstand — Etwas vom Verstande und seinen Begriffen ganz Verschiedues — nach ihm richten werde, oder wohl gar richten müsse?

Die Frage von der Priorität der Erkenntniß durch einen Begriff ist mit der Frage von der objectiven Gültigkeit eines Begriffs a priori einerlei. Ihre bejahende Beantwortung kann man — da Begriffe a priori *) und Kategorieen eins sind — die Deduction der Kategorieen, und dagegen den bloßen Beweis ihrer Priorität, (oder daß sie wirklich Kategorieen, und nicht empirische Begriffe sind) ihre Exposition nennen. Eben dies meint auch Kant, wenn er von einer Deduction der Kategorieen spricht. Seine Nachfolger haben unter diesem Ausdruck fast immer nur die Exposition derselben gemeint, und so der eigentlichen Deduction sich zu entledigen gewusst. Aber der Geist des Kriticismus hat sie dafür gestraft. Er ist ihnen nie erschienen!

Es soll — dies ist das aufzulösende Problem — eine gewisse Art und Weise gezeigt werden, wie Begriffe a priori objective Gültigkeit haben, wie sie mit Gegen-

*) Ursprüngliche wenigstens, im Gegensatze der abgeleiteten, oder der Prädicabilien.

ständen übereinstimmen, und wie sie also etwas mehr, als bloße Erdichtungen, nämlich Erkenntnisse seyn können. Kann nichts der Art aufgezeigt werden, so giebt es keine Erkenntnisse a priori, obgleich es Begriffe a priori giebt. Kann etwas oder wohl gar mehreres dergleichen aufgezeigt werden, so werden wir unter mehrern möglichen Hypotheſen ohne Zweifel diejenige zu wählen haben, die die Schwierigkeiten alle löst, und ist sie dann die einzig mögliche, so werden wir sie sofort ohne Bedenken als Theorie aufstellen.

Es zeigen sich nun der Reflexion dreierlei Arten, wie überhaupt Begriffe mit ihren Gegenständen übereinstimmen können. Entweder nämlich kann sich der Begriff nach dem Gegenstande richten, der Gegenstand den Begriff möglich machen; oder es kann der Gegenstand sich umgekehrt nach dem Begriff richten, der Begriff den Gegenstand möglich machen; oder endlich, es können beide unabhängig von einander, und nur durch ein Drittes in Uebereinstimmung gesetzt seyn, es kann zwischen dem Begriff und dem Gegenstande eine Art von prästabilirter Harmonie statt finden. Eine von diesen drei Möglichkeiten muß nothwendig gewählt werden, denn eine vierte läßt sich nicht denken. Wenn zwei Dinge mit einander übereinstimmen, so kann der Grund davon entweder in dem einen, oder in dem andern, oder in keinem von beiden, also in einem Dritten liegen; dies, und sonst nichts als dies, ist möglich.

Die erste Hypothese wäre denn also die, anzunehmen, ein Begriff a priori stimme mit dem Gegenstande nur insofern überein, wiefern er selbst sich nach dem Gegenstande richtet, wiefern er selbst erst durch den Gegenstand möglich gemacht wurde. Durch diese Hypothese läßt es sich nun ganz wohl erklären, wie unsere Begriffe den Dingen nichts andichten, sondern genau dasselbe enthalten, was die Dinge enthalten. Die Begriffe sind Copieen von den Dingen, und diese sind die Originale von jenen. Der Verstand ist keine productive, sondern eine reproductive Spontaneität. Seine Producte sind nichts, als NachBilder, gezeichnet und ausgeführt nach fremden UrBildern. Er ist aber auch dann noch immer Spontaneität. Er ist es nicht, was die Dinge auffaßt; dies gehört dem Sinn. Er bildet nach, was ihm der Sinn als vorgebildet zeigt, und oft sehr verworren zeigt. Im Durchgang durch den Sinn ist die wahre Gestalt der Dinge oft ausgelöscht, oft unkenntlich geworden: er stellt sie wieder her, er zeigt die Dinge, wie sie sind — der Sinn zeigte sie bloß, wie sie scheinen. Wäre also weiter nichts zu erklären, als wie Begriffe überhaupt mit Dingen übereinstimmen können, so stände, so viel sich wenigstens von hier aus sehen läßt, nichts im Wege, diese erste Hypothese anzunehmen. Das Verhältniß zwischen einem Bilde und seinem Original ist hinreichend bekannt, und wenn zwischen dem Begriff und dem Gegenstand dasselbe Verhältniß statt findet, so ist weiter keine Schwierigkeit vorhanden — wenigstens auf einem

gewissen Punkte der Reflexion weiter keine vorhanden. Allein es ist nicht von Begriffen überhaupt, es ist von Begriffen a priori die Rede. Wie diese mit Dingen übereinstimmen können, ist die Frage; nicht, wie jene es können. Ließe sich auch letzteres nach der bisher entwickelten Hypothese ganz wohl erklären, so läßt sich doch nach eben dieser Hypothese ersteres gar nicht erklären. Man sieht freilich ein, wie ein Begriff, der dem Gegenstande nachgebildet ist, eben darum nothwendig mit diesem übereinstimmen müsse. Allein man sieht gar nicht ein, wie ein solcher Begriff sodann noch ein Begriff a priori seyn könne. Der Verstand soll frei seyn, indem er ihn entwirft: Der Verstand soll keine Gestalt abcopiren, die ihm von außen gegeben ist — er soll selbst einen schaffen. Ein Begriff a priori kann also unmöglich darum mit dem Gegenstande übereinstimmen, weil sich der Begriff, oder vielmehr der Verstand, indem er den Begriff entwirft, nach dem Gegenstande richtet: denn eben als Begriff a priori richtet er sich nicht nach dem Gegenstande, sondern ist etwas, vor allem Gegenstand und ohne allen Gegenstand entworfnes. Nach dieser ersten Hypothese wären es also nur die empirischen Begriffe, die uns Erkenntnisse lieferten; Die Begriffe a priori lieferten uns keine und könnten uns keine liefern. Diese blieben, was sie waren — Erdichtungen: und doch war jene Hypothese eben dazu bestimmt, sie nicht als Erdichtungen darzustellen. Sie leistet also nicht, was sie leisten soll. Wir müssen also eine andere

Hypothese versuchen — und dazu bietet sich denn zunächst die vorhin genannte

Zweyte an, welche gerade die umgekehrte erste ist. Dieser zufolge müsste angenommen werden, nicht, daß die Begriffe sich nach den Gegenständen, sondern umgekehrt, daß die Gegenstände sich nach den Begriffen richten: nicht, daß die Begriffe durch die Gegenstände, sondern vielmehr, daß die Gegenstände durch die Begriffe möglich werden.

Es ist vor allen Dingen nöthig, zu wissen, was durch diese Hypothese, die auf den ersten Anblick noch mehr Schwierigkeiten zu haben scheint, als selbst das, dessen Schwierigkeit durch sie gehoben werden soll, eigentlich gemeint werde.

Ein Gegenstand richtet sich nach dem Begriff, den der Verstand von ihm entwirft — das müsste denn so viel heißen, als: Der Gegenstand correspondirt dem Begriffe lediglich darum, weil der Gegenstand selbst erst durch den Begriff bestimmt wird — Darum, weil der Gegenstand überhaupt nur dies und jenes ist, wiefern er durch den Begriff als dies und jenes bestimmt ist. Der Gegenstand wird selbst erst durch den Begriff möglich — würde nichts anders heißen, als: der Gegenstand ist gar nichts vor dem Begriff, und ohne den Begriff; abstrahirt von den Bestimmungen, die ein Gegenstand im Begriff erhält, bleiben ihm nicht et-

wa andere, sondern gar keine Bestimmungen übrig, es ist ein völlig Unbestimmtes, es ist Nichts.

Unter dieser so eben angedeuteten, obgleich bei weitem nicht völlig entwickelten, Voraussetzung zeigt sich denn nun allerdings einige Hoffnung, zu begreifen, wie selbst durch Begriffe a priori etwas von den Gegenständen könne erkannt werden. Nämlich, wenn der Gegenstand erst durch den Begriff das ist, was er ist — wenn er nur insofern ein Bestimmtes ist, wiefern er durch den Begriff bestimmt wird — wenn er an sich gar keine Bestimmungen hat, sondern sie insgesammt erst durch den Begriff, und für den Verstand, der ihn denkt, erhält: so läßt es sich dann ganz wohl einsehen, wie ein Begriff, obgleich ein Begriff a priori, dennoch mit dem Gegenstande übereinstimmen könne, da dieser gar nichts an sich, gar nichts vor dem Begriff und ohne den Begriff ist, sondern mit dem Begriff selbst erst entsteht, und mit ihm verschwindet. Der Begriff bei aller seiner Priorität stimmt dann mit dem Gegenstande überein, darum, weil die Bestimmungen, unter welchen der Gegenstand im Begriff gedacht wird, selbst allererst und ursprünglich den Gegenstand zusammensetzen helfen. Der Begriff enthält dann darum gerade das, was der Gegenstand enthält, weil der Gegenstand überhaupt gar nichts weiter enthält, als was ihm durch den Begriff zugeschrieben wird. Der Begriff ist dann darum keine Erdichtung, weil bei einer Erdichtung vorausgesetzt wird, der

Gegenstand enthalte etwas anderes, als ihm beigelegt wird. Enthält nun aber der Gegenstand gar nichts, als was er durch den Begriff erhält, so kann man unmöglich sagen, der Begriff werde von dem Gegenstande erdichtet: denn dies wäre ein Widerspruch, weil dann der Gegenstand ohne den Begriff anders bestimmt seyn müsste, da er doch vielmehr ohne den Begriff gar nicht bestimmt wäre. Nicht die Begriffe a priori wären dann erdichtet; eher könnte man, wenn man wollte, sagen, die Gegenstände würden erdichtet. Nur wäre freilich ein so kühner Ausdruck seiner nähern Bestimmung noch sehr bedürftig.

Es sey also z. E. die Frage: wie kommt es, daß der Begriff der Ursache, wenn ihn der Verstand nur aus sich selbst schöpft, gleichwohl von Gegenständen außer uns gültig seyn kann? Darauf müsste dann nach der eben aufgestellten Hypothese geantwortet werden folgendes: es kommt daher, weil die Handlung, durch welche wir einen Gegenstand als Ursache bestimmen, eben dieselbe ist, durch welche dieser Gegenstand selbst allererst und ursprünglich als Gegenstand für unser Bewusstseyn bestimmt wird. Ehe wir ihn als Ursache denken, war gar nichts vorhanden, unser Bewusstseyn war leer. Nur dadurch, daß wir den Begriff der Ursache, der a priori im Verstande bereit liegt, (wenn man sich so uneigentlich ausdrücken darf,) auf irgend eine — zur Zeit noch völlig unbekannte — Veranlassung an-

wenden, nur dadurch kommt überhaupt erst Etwas zum Vorschein, um das Bewusstseyn zu erfüllen, nur dadurch wird erst ein Gegenstand fertig. Bestimmen wir also etwas durch den Begriff der Ursache, legen wir einem Etwas das Merkmal der Ursache bei; so ist dieses Etwas, das wir so bestimmen, und dem wir so ein Merkmal beilegen, gar nichts vor jener Bestimmung und dieser Beilegung Vorhandnes, gar nichts zuvor anders Bestimmtes, und mit andern Merkmalen Versehenes — es ist gar nichts im Bewusstseyn. Soll etwas ins Bewusstseyn treten, so muß ohne Zweifel etwas vorgehn. Wir wissen jetzt noch nicht, was dies seyn möge. Man nehme aber an, es sey eine Handlung des Geistes, und zwar eben die, durch welche der Begriff der Ursache entworfen wird — und es wird sich vollkommen begreifen lassen, wie ein solcher selbstgeschaffener Begriff des Verstandes gleichwohl auf einen Gegenstand mit Fug und Recht angewendet werden könne: denn er — der Begriff — ist es eben, was dem Gegenstand sein Daseyn giebt; und etwas, das einem Gegenstande nicht genommen werden kann, ohne ihn selbst zu vernichten, das ist denn doch wohl dem Gegenstande nicht angedichtet, sondern ihm in jeder Rücksicht wesentlich?

Sollte sich diese zweite Hypothese behaupten, so sieht man leicht, daß man sich dann das Verhältniß der Begriffe zu den Gegenständen ganz anders würde vorstellen müssen, als dies gewöhnlich der Fall ist. An

Copie und Original wäre dann gar nicht zu denken; das Geschäft des Verstandes wäre dann nicht, Objecte nachzuzeichnen, die er vor sich fände. Er hätte es dann nicht mit Bildern von Gegenständen, sondern mit Gegenständen selbst zu thun. Es gäbe überhaupt keine Gegenstände außer dem Verstande: nur im Verstand, und für den Verstand wären Gegenstände anzutreffen. Die ganze AußenWelt wäre nur etwas im Verstande befindliches; sie entstände und verschwände mit ihm. Da selbst die Wahrheit in nichts Anderm besteht, noch bestehen kann, als in der Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den Gegenständen, die Gegenstände aber nur im Verstande, und durch den Verstand wären, was sie sind — Gegenstände —, so müsste der Verstand nicht als Schüler, sondern als Schöpfer der Wahrheit betrachtet werden — nicht die Erkenntniß der Wahrheit, ihr Daseyn hätten wir ihm zu verdanken. Die Tiefen der Wahrheit wären nur die Tiefen unsers eigenen Verstandes, und das γνωθι σαυτον erhielte einen neuen, und großen, und erstaunenswürdigen Sinn!

Eine Hypothese von so kühnem und ungewöhnlichem Inhalt müsste — das lässt sich im Voraus erwarten — auf alle Gegenden des Gebiets menschlicher Erkenntniß mächtig wirken. Die Idee, den Verstand als den Quell der Wahrheit selbst, nicht bloß ihrer Erkenntniß, zu betrachten, und das, was alle Jahrhunderte in so weiter Ferne suchten, in der unerwartetsten Nähe zu

finden, müsste von allen Wissenschaften eine neue und höchst überraschende Ansicht darbieten, und für eine Menge Räthsel in allen Theilen des Wissens hätte vielleicht nur diese Ansicht gefehlt, um sie für immer zu lösen.

Allein eben diese umfassenden Folgen, die jene Hypothese, wenn sie als Theorie aufgestellt würde, unvermeidlich nach sich ziehen müsste, fodern die Vernunft billig zur größten Behutsamkeit auf, ehe sie sich einen so gewagten Schritt zu thun entschließt. Jene Hypothese widerspricht der gemeinen, und insoferne auch natürlichen, Vorstellungsart auf das härteste. Nun kann zwar die Vernunft die Maxime nicht billigen, etwas bloß darum, weil es hart und befremdlich und unnatürlich ist, zu verwerfen; allein noch weit weniger könnte sie es bei sich selbst verantworten, wenn sie eine leichtere und weniger bedenkliche Hypothese vorbeigehen wollte, bloß um eine paradoxe und schwierige anzunehmen. Wir sehen also billig nach, ob nicht etwa die dritte unter den drei genannten Hypothesen zur Erklärung der Möglichkeit einer Erkenntniß a priori von Gegenständen eine solche leichtere und weniger bedenkliche seyn möge; und ist's, so werden wir sie, ungeachtet ihres bescheidnen Aufzugs, dennoch dem prahlerischen Glanz der andern ohne Anstand vorziehn. Wo aber nicht, so wird uns dann auch die Nothwendigkeit völlig rechtfertigen, eine Theorie anzunehmen, die, so so schwierig und bedenklich sie auch seyn mag, gleichwohl

die einzig mögliche ist, die das Problem löst, das gelöst werden soll.

Diese dritte noch allein übrige Hypothese wäre folgende. Man nähme an, weder unsere Begriffe richteten sich nach den Gegenständen, wie in der ersten — noch die Gegenstände richteten sich nach unsern Begriffen, wie in der zweiten angenommen wurde; sondern es wäre ein Drittes, wornach sich beide richteten, und welches den Grund enthielte, daß sie beide unter einander selbst übereinstimmten, nach der Regel: wenn zwei Dinge mit einem dritten übereinstimmen, so stimmen sie unter sich selbst überein. Es wäre eben nicht nöthig, dieses Dritte näher zu bestimmen: wollte man es aber, so bliebe wohl kein anderer, als der Begriff einer Intelligenz übrig, um ein Princip der Uebereinstimmung — denn so etwas soll es seyn — zu bezeichnen. Die Natur unsers Verstandes — müsste man also annehmen — und die Natur der Dinge wäre von dem Urheber des Ganzen so eingerichtet worden, daß unsere Begriffe, ob wir sie gleich völlig a priori aus uns schöpften, dennoch genau zusammentrafen mit den Dingen außer uns. Es wäre demnach eine prästabilirte Harmonie zwischen unsern Begriffen und den Dingen. Obgleich sich weder die Begriffe nach den Dingen, noch die Dinge nach den Begriffen richteten, so wäre doch ihr gegenseitiges Verhältniß gerade so beschaffen, als ob sie sich nach einander richteten: die Dinge folgten ihren eigenen Gesetzen,

und der Verstand folgte den seinigen: beide wären völlig unabhängig: keines bestimmte das andere, jedes bestimmte sich selbst: der Verstand dächte die Dinge z. B. wie Ursache und Wirkung verknüpft nach seinen Gesetzen, und die Dinge wären wie Ursache und Wirkung verknüpft nach ihren Gesetzen. Wären keine Dinge, so gienge im Verstande, und wäre kein Verstand, so gienge in den Dingen nicht die mindeste Veränderung vor, es bliebe in jenem und in diesen Alles, wie es war; denn weder in dem einen, noch in den andern, sondern nur in der Veranstaltung des Urhebers von beiden wäre ihre Uebereinstimmung gegründet gewesen.

Allein diese dritte Hypothese löst nun wiederum das aufgegebene Problem gar nicht, und kann daher so wenig als die erste zugelassen werden. Sie erklärt uns zwar, wie die Dinge mit reinen Begriffen unsers Verstandes übereinstimmen können, aber sie erklärt uns gar nicht, wie wir dazu kommen, anzunehmen, daß beide mit einander übereinstimmen müssen. Einem Dritten, der von seinem StandPunkte aus uns und die Dinge beobachtete, könnte vielleicht jene Uebereinstimmung sichtbar werden: wir, von unserm StandPunkte aus, könnten sie auf keine Weise sehen; wir könnten sie höchstens vermuthen, aber wir könnten dann auch Niemand widerlegen, dem es beliebte, das Gegentheil zu vermuthen. Zu behaupten, die Sonne sey die Ursache des Tages, hätten wir, die Priorität des

Begriffs der Ursache vorausgesetzt, nicht die mindeste Befugniß. Mit Sicherheit ließe sich weiter nichts behaupten, als wir seyen so eingerichtet, jene beiden Dinge uns nicht anders als in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung denken zu können. Daß aber die Sonne an sich selbst, und für jeden andern Zuschauer außer uns, die Ursache des Tages sey, das könnten wir gar nicht behaupten. Es könnte freilich seyn, daß in der Sonne und dem Tage, als Objecten, eben dieselbe CausalVerknüpfung angetroffen würde, die wir in ihren Begriffen denken — es könnte seyn, daß die Dinge überhaupt so eingerichtet wären, daß sie mit unsern Begriffen von ihnen ohne unser und ohne ihr Zuthun zusammenstimmten; allein es könnte auch nur so seyn. Daß es aber so seyn müsste, das wüssten wir nicht, und könnten es niemals wissen. Ein Zuschauer könnte es wissen, aber von einem Punkte, wohin uns der Zugang völlig abgeschnitten wäre. Eben darum aber könnten wir auch mit Niemand streiten, der da behauptete, es wäre in den Dingen alles ganz anders, als in unsern Begriffen, und von dem Verhältnisse der Causalität z. E. wäre in den Dingen an sich selbst nicht die mindeste Spur anzutreffen. Von objectiver Gültigkeit reiner VerstandesBegriffe könnte also wenigstens im Gebiete des Wissens nicht mehr die Rede seyn. Es wäre ausgemacht, daß darüber nie etwas ausgemacht werden könnte. Wir wenigstens könnten sie nie von bloßen Erdichtungen unterscheiden; für uns wenigstens

wären sie keine Erkenntnisse, ob sie gleich für Intelligenzen außer uns dergleichen seyn möchten. Sie wären freie Zeichnungen unsers Verstandes, ohne Originale entworfen: es könnte wohl Originale dazu geben, aber es könnte auch keine dazu geben: hierüber wäre es durchaus unmöglich, wenigstens ohne Offenbarung unmöglich, unsers Orts etwas Näheres zu bestimmen. Wie wollten wir es anfangen, hierüber etwas Näheres zu bestimmen? Wir könnten es auf zweierlei Weise anfangen. Entweder müssten wir die Zeichnung nach dem Original, oder das Original nach der Zeichnung beurtheilen. Allein jenes wäre die erste, und dieses die zweite Hypothese, mithin hätten wir die dritte, die wir doch eben im Begriff waren zu vertheidigen, stillschweigend selbst zurückgenommen.

Unter diesen Umständen bleibt uns denn nichts übrig, als wieder zurückzukehren zur zweiten Hypothese, und diese, ungeachtet aller Schwierigkeiten, die mit ihr verbunden seyn möchten, dennoch als die einzige, die das Problem löst, das gelöst werden soll, anzunehmen. Weder die erste, noch die dritte löste uns das aufgegebene Problem — die Objectivität von Begriffen a priori zu erklären — ganz. Die erste erklärte die Objectivität auf Kosten der Priorität, die dritte die Priorität auf Kosten der Objectivität. Jene ließ uns nur Erkenntniß ohne Priorität, diese nur Priorität ohne Erkenntniß übrig. Beide waren also unzureichend. Wir haben jetzt die Klippen ganz nahe vor Augen, die wir

zu vermeiden haben, und um so sicherer werden wir sie hoffentlich vermeiden.

Wir nahmen also — dies war die zweite Hypothese — zur Erklärung der Möglichkeit durch Begriffe a priori etwas von Gegenständen zu erkennen, folgendes an:

> Begriffe a priori lassen uns nur insofern etwas von Gegenständen erkennen, wiefern sie selbst diese Gegenstände erst möglich machen.

Bisher war dieser Satz bloß Hypothese — eine unter mehrern andern mögliche Annahme. Von dem gegenwärtigen Punkte aus darf er aber als Theorie auftreten, denn er ist die einzig mögliche, also nothwendige Annahme — und jede Hypothese ist von da, wo ihre Nothwendigkeit einleuchtet, nicht mehr Hypothese, sondern Theorie.

Jede Theorie muß sich selbst einen Namen geben, der ihr gefällt, wenn sie nicht will, daß ihr andere einen geben sollen, der ihr bisweilen nicht gefällt. Wir wollen daher unsere Theorie von jetzt an Idealismus nennen, und dieser Name soll denn nichts anders sagen, als daß es keine Theorie ist, welche von Gegenständen ausgeht, um Begriffe zu erklären, kein Realismus; son-

dern eine Theorie, welche von Begriffen ausgeht, um Gegenstände zu erklären. Es könnte seyn, daß der Name Idealismus in der Folge noch schärfer bestimmt werden müsste; aber dies müssen wir denn erst erwarten.

* * *

Bisher war die Rede davon, die Theorie des Idealismus zu begründen: von nun an wird die Rede davon seyn, sie zu verstehn. Die Theorie selbst setzen wir nun als völlig begründet voraus; wir entwickeln nur, was in ihr liegen, und folgern, was aus ihr folgen mag. Wer jetzt von der Gewissheit unserer Theorie noch nicht überzeugt worden ist, der wartet vergeblich, es durch das Folgende zu werden. Ganz am Ende werden wir freilich auf die Gewissheit dieser Theorie wieder zurückkommen, aber auch dann nicht, um sie aufs neue zu begründen — dies wäre ein schlimmes Zeichen — sondern um sie zu bestätigen.

Begriffe a priori — Kategorieen — sollen nur insofern von Gegenständen gelten können, wiefern sie selbst erst ihre Gegenstände möglich machen.

Gegenstände also sollen etwas Bedingtes, und zwar durch Begriffe a priori Bedingtes seyn. Sie sollen also kein Unbedingtes seyn. Sie sollen nicht durch sich selbst, sondern durch ein Anderes seyn. Vor diesem Andern und ohne dieses Andere sollen sie Nichts seyn. Nur

durch ein Anderes sollen sie Etwas werden. Wir stehen mithin an dem Punkte, wo sich Nichts und Etwas scheiden, wo aus Nichts Etwas werden, vor unsern Augen werden soll. Es ist die Genesis der Gegenstände, der wir zusehn; es ist die Frage: wie ist überhaupt Etwas möglich? die wir beantworten sollen.

Gegenstände wären ein Unbedingtes, wenn sie seyn könnten, ohne daß ein Anderes wäre. Was ohne ein Anderes seyn kann, das ist in sofern durch sich selbst. Gegenstände sind ein Unbedingtes, und, Gegenstände sind Etwas durch sich selbst — beides ist Eins, nur auf zweierlei Weisen ausgedrückt.

Gegenstände aber sollen kein Unbedingtes seyn; sie sind also auch Nichts durch sich selbst Vorhandnes. Der Grund ihres Seyns ist nicht in ihnen, sondern außer ihnen anzutreffen. Sie sind nur insofern, wiefern ein Anderes ist.

Dieses Andere sollen der Voraussetzung zufolge Begriffe seyn. Das, worinn allein Begriffe möglich sind, ist eine Intelligenz, ein Jemand. Der Zustand einer Intelligenz, wiefern in ihr Begriffe möglich sind, ist das Bewusstseyn, und wessen sich Jemand bewusst ist, das ist nicht bloß vorhanden, sondern für ihn vorhanden.

Setzen also Gegenstände Begriffe voraus, so setzen sie auch Jemand voraus. Es giebt mithin Gegen-

stände nur durch Jemand, und ohne Jemand gäbe es überall keine. Allein was nur durch Jemands Begriff Etwas ist, das ist dann nicht bloß durch Jemand, sondern auch nothwendig für Jemand Etwas. Es ist nicht bloß durch Jemand da, sondern es ist sich auch Jemand bewusst, daß es da ist, obgleich vielleicht sich Niemand bewusst ist, daß es nur durch ihn da ist. Wäre Etwas da, ohne zugleich für Jemand da zu seyn, so wäre Etwas da, aber es wüsste Niemand, daß Etwas da wäre, und könnte es Niemand wissen. Für Jedermann wäre es also völlig so, als ob überall nichts da wäre, und es wäre denn also auch in der That für Jedermann nichts da. Mithin wäre auch für uns, die wir Jemand sind, Nichts da, und jene Voraussetzung, daß Etwas für Niemand, und doch für uns, also gleichwohl für Jemand, daseyn soll, hebt sich demnach selbst auf, und ist unmöglich. Giebt es Etwas, so muß es auch Jemand geben, der sich dessen bewusst wird. Etwas für Niemand, (für keinen möglichen Jemand) ist ein Widerspruch. Giebt es Niemand, so giebt es auch Nichts. Etwas, das Niemand wenigstens wissen könnte, ist Nichts. Alles Etwas ist nur durch Jemand und nur für Jemand Etwas. Was aber dieser Jemand für sich selbst seyn möge, wenn es ihm etwa einfallen sollte, darnach zu fragen, lassen wir vor der Hand noch ununtersucht.

Kein Gegenstand ist demnach in einer Theorie, wie die unsrige, durch sich selbst, und für sich selbst. Jeder

bedarf Jemand, oder — welches Eins ist — eine Intelligenz, einen Zuschauer, einen Beobachter, nicht etwa um gesehen zu werden, sondern worauf alles ankommt — um zu seyn.

Wären Gegenstände durch sich selbst, und für sich selbst, so wären sie Dinge an sich. Jetzt sind sie nur durch Jemand und für Jemand, und insofern Erscheinungen.

Wir sind selbst dieser Jemand, durch welchen und für welchen es Erscheinungen giebt. Indem wir also die Frage beantworten, wie ist überhaupt Etwas, (versteht sich als Erscheinung,) möglich? so verfahren wir nach keiner Maxime des Transscendentismus, wir gehen nicht über die Gränzen dessen, was unser ist, hinaus; sondern vielmehr nach einer Maxime des Immanentismus, wir geben bloß Rechenschaft von dem, was unser eigen Werk ist, und was ohne uns überall nicht anzutreffen wäre.

Die Theorie der Dinge, als Dinge an sich, welches die Theorie des Realismus ist, unterscheidet sich also von der unsrigen, welche eine Theorie der Dinge als Erscheinungen, und insofern Idealismus ist, auch darinn, daß sie transscendent verfährt, indeß wir durchgängig immanent zu Werke gehn. Hierdurch soll denn aber auch weiter nichts, als ein neues Drittes der Vergleichung

zwischen beiden Theorieen aufgezeigt, keinesweges aber der Immanentismus empfohlen, oder der Transscendentismus widerlegt werden. Man soll nicht glauben, in der Untersuchung weiter vorgerückt zu seyn, wenn man sich bloß um seinen Punkt herumgedrehet hat.

Eine Theorie, wie die unsrige, wird demnach auch nicht von dem Seyn, als von dem Höchsten in der Reihe, ausgehn. Sie kennt etwas, das noch höher ist, als alles Seyn, etwas, wodurch alles Seyn erst möglich wird, — die Thätigkeit der Intelligenz, die die Bedingung der Möglichkeit alles dessen, was ist, enthält. Denn Begriffe sollen es seyn, die alles, was ist, ursprünglich möglich machen. Begriffe sind nur in Intelligenzen vorhanden, und der Zustand, wo sie in ihnen vorhanden sind, ist ein Zustand, wo gedacht, mithin wo etwas gethan wird, und folglich ohne Zweifel ein Zustand der Thätigkeit. Das Seyn ist also in einer Theorie wie die unsrige, kein einfacher, unaufzulösender Begriff, sondern der Begriff des Products einer Thätigkeit, und zwar einer — vorausgesetztermaßen — in den Kategorieen nachzuweisenden Thätigkeit. Gegenstände treten in unserer Theorie als Producte hervor; in der entgegengesetzten Theorie des Realismus kommen sie als gegebener

Stoff zum Vorschein. Es scheint, daß — Alles Uebrige beiseite gesetzt — schon darum unsre Theorie ungleich befriedigender ausfallen müsse, als die des Realismus. Der Realist kann seinen Stoff nur finden, wir können ihn werden sehn. Der Realist kann auf seinem Wege höchstens die Bedingungen nachweisen, unter denen Etwas zu finden ist: wir gedenken auf dem unsrigen sogar diejenigen zu entdecken, unter denen Etwas ist. Um die Genesis der Dinge zu erklären, kann der Realist weiter nichts thun, als lehren, wie wir die Dinge suchen sollen; dies giebt dann aber höchstens eine Genesis der Erfahrung, aber keine Genesis der Dinge. Unsere Principien werden uns dagegen auf einen Punkt führen, von wo aus wir sogar auch die Genesis der Dinge Schritt vor Schritt beobachten können. Das Seyn im Realismus ist Ruhe, das Seyn im Idealismus ist Kraft. Das Princip des Seyns im erstern ist Aufstellung eines Gefundnen — ThatSache; das Princip des Seyns im letztern ist Foderung eines Handelns — Thathandlung. Im Realismus sind die Dinge ein Fund, ein Gegebenes vom Schicksal; im Idealismus sind sie Schöpfung der Freiheit. Dieser, der uns sagt, woher die Dinge sind, führt uns also ohne Zweifel noch etwas weiter, als jener, von dem wir weiter nichts erfahren, als daß sie sind.

Fragen wir also: warum ist überhaupt Etwas, und nicht vielmehr Nichts? so ist hierauf, soweit die

Untersuchung bis jetzt vorgerückt ist, zu antworten folgendes: es ist Etwas, weil Jemand Etwas producirt hat: hätte Niemand Etwas producirt, so wäre auch Nichts vorhanden; mit andern Worten: es sind Dinge da, weil Jemand denkt, daß dergleichen da sind; gäbe sich Niemand die Mühe, dies zu denken, so wären auch in der That keine Dinge da. Die Welt ist nur in dem Geiste des Zuschauers: was er nicht schaut, das ist auch nicht — für ihn nicht, es kann für einen zweiten Zuschauer seyn, aber für irgend einen muß es seyn, wenn es überhaupt seyn soll. Der UrGrund alles Etwas ist Thätigkeit eines Jemand, Handlung einer Intelligenz.

Vermöge der ursprünlichen Voraussetzung, auf deren Credit wir die ganze gegenwärtige Untersuchung angestellt haben, ist denn nun die gefoderte Handlung keine andere, als die, welche in den Kategorieen vorgenommen wird. Unbeschadet unserer Theorie könnte es nur Eine einzige Kategorie geben, allein es giebt — wie wir gleichfalls voraussetzen — deren mehrere: also ist auch jene Handlung, der alles, was ist, sein Daseyn verdankt, ein Mehrfaches, oder — welches Eins ist — es werden mehrere Handlungen erfodert, wenn Gegenstände werden (ins Bewusstseyn treten) sollen. Der Beweis, daß es überhaupt Kategorieen giebt, und daß es deren eben so viele, nicht mehr und nicht weniger, giebt, gehört nicht für das Forum einer Deduction, sondern für das einer Exposition der Kategorieen. Wir ha-

ben daher innerhalb der Gränzen, die wir selbst bei gegenwärtiger Untersuchung um uns gezogen haben, vollkommene Befugniß, uns jenes, zum Theil schwierigen, Beweises zu entledigen.

Wessen wir uns aber nicht entledigen können, noch dürfen, ist die Angabe dessen, was die Kategorieen in unserer Theorie denn nun für eine Rolle spielen. Wir haben sie freilich Begriffe a priori genannt, und wir konnten sie nicht anders nennen. Indessen ist leicht abzusehen, daß, wenn Kategorieen überhaupt noch Begriffe seyn sollen, sie dies wenigstens in einem ganz andern Sinne seyn müssen, als worinn dieser Ausdruck gewöhnlich genommen wird.

Das Verhältniß ist völlig das Umgekehrte. Gewöhnlich setzt der Begriff den Gegenstand voraus, hier soll der Gegenstand den Begriff voraussetzen. Gewöhnlich denkt man sich — wie man denn auch allerdings das Recht hat, so zu denken — den Begriff als Ab-Bild eines außer ihm und von ihm unabhängig Vorhandnen; hier soll der Begriff das UrBild seyn, und es soll gar kein außer ihm und von ihm unabhängig Vorhandnes — es soll gar kein Ding außer der Vorstellung — geben, es soll Nichts dem Begriffe an sich selbst entsprechendes gefunden werden, und würde es gleichwohl gefunden, so müßte es durch eine Täuschung gefunden werden, und diese Täuschung müßte, wäre sie auch unvermeidlich, doch aufgedeckt werden können.

Diese Täuschung ist denn nun wirklich vorhanden. Wir bleiben, trotz aller Warnungen der Theorie, dabei, daß die Dinge Etwas vor unsern Begriffen, und ohne unsere Begriffe unabhängig für sich selbst bestehendes — daß sie allerdings Dinge an sich, und keinesweges bloß Dinge durch uns und für uns, oder Erscheinungen sind. Billig ist also die Frage aufzuwerfen, woher uns diese Täuschung komme, und warum uns die Natur eben hier, an der Quelle aller Wahrheit, die Wahrheit gleichsam versteckt habe.

Die Antwort ist mit wenig Worten die: weil wir unmöglich zugleich produciren, und dem Produciren zusehn können.

Könnte beides in demselben Momente geschehen, so würde jene Täuschung sogleich aufhören. Handeln und Zuschauen wäre ein und eben derselbe Zustand. Setzen und Anschauung des Gesetzten fielen im Bewusstseyn zusammen. Vom Produciren zum Product, vom Werden zum Seyn fände kein Uebergang statt, sondern beides wäre Eins. Die Intelligenz wäre im Produciren begriffen, indem sie im Zuschauen, und im Zuschauen, indem sie im Produciren begriffen wäre. Das Product erschiene ihr also im Zustande der Anschauung nicht als ein Fertiges, Vollendetes, Bestimmtes, Gefundnes; denn derselbe Zustand wäre zugleich der Moment des Verfertigens, des Zusammensetzens, des Be-

stimmens und Schaffens. Production und Contemplation fielen in Einen und denselben Punkt. Wie könnte also etwas ohne Zuthun der Intelligenz in ihrem Bewusstseyn erscheinen, da gerade in diesem Momente die producirende Thätigkeit selbst im Spiele wäre? Wie könnte es uns einfallen, einen Gegenstand als ein Unabhängiges und durch sich selbst Bestimmtes anzusehn, wenn dies eben in dem Augenblicke geschehen müsste, wo wir die Production und die Bestimmung desselben selbst wirklich vornähmen?

Die Täuschung, Dinge durch uns und für uns für Dinge an sich zu halten, war also allerdings unter der Bedingung zu verhüten möglich, daß Production und Contemplation in Einen Punkt zusammenfielen, kein zwiefacher, sondern ein einziger Zustand des Bewusstseyns wären. Allein diese Bedingung war, wie am Tage liegt, unmöglich, und eben darum war das nur durch ein Unmögliches Mögliche selbst unmöglich.

Dagegen, es soll eine Intelligenz produciren — es sey nun mit völliger Freiheit, oder auf eine zur Zeit noch unbekannte fremde Veranlassung — und es soll der Zustand der Contemplation ein von dem der Production ganz verschiedner Zustand seyn, wie denn dies in der That so ist, und auch nicht anders seyn konnte; so ist sogleich klar, daß der Moment der Production nie in die Sphäre des Bewusstseyns fallen könne, sondern

jederzeit außer den Gränzen alles Bewusstseyns liegen müsse. Das Bewusstseyn fängt erst an, wo das Producirен aufhört; das eine kann das andere niemals finden, und das andere nie das eine treffen. Die Sphäre des Bewusstseyns — der Contemplation, des Theoretischen — ist von der Sphäre der Production — des Praktischen — durch scharfe Gränzen abgeschnitten, beide können nie zusammenfallen, und die Genesis der Dinge kann, so sehr sie auch Product der Intelligenz selbst seyn mögen, dennoch nie vor ihren Augen vorgehn. Die Contemplation kann nur finden: sie kann von keinem andern Punkte ausgehn, als von dem, wo Etwas schon da ist, und eben darum ohne ihr bewusstes Zuthun da ist. Die Intelligenz, im Geschäfte der Contemplation begriffen, kann unmöglich mit Etwas anderm, als mit einem Gefundnen, mit einem gegebenen Stoff, mit einem schlechthin vorhandnen Dinge zu thun zu haben glauben — mit dem Anfange des Bewusstseyns tritt zugleich ein ohne Bewusstseyn Producirtes ein: wie könnte sie es für ihr eigenes Product erkennen, von dessen Production sie nichts weiß?

Ein sehr einfaches Gesetz ist es demnach, was uns beständig Dinge durch uns und für uns als Dinge an sich vorspiegelt, selbst in dem Augenblicke vorspiegelt, wo wir die Täuschung vollkommen durchschauen. Zwei Zustände können unmöglich Einer seyn: das Bewusstseyn kann unmöglich über seinen Ursprung hinausreichen, und einem Produciren zusehn,

was erst die Bedingung seiner eigenen Möglichkeit ist. Unmöglich kann ein vor dem Bewusstseyn Producirtes im Bewusstseyn anders, denn als ein Gegebenes, als ein zufällig gefundner Stoff erscheinen. Das Eine, wodurch ein Product dem Bewusstseyn als ein solches erscheinen könnte — das Produciren — liegt nie in seiner Sphäre, geht vor, indem es noch schläft, und ist vorbei, wenn es erwacht. Die Production ist, so zu sagen, ein Geschäft des Schlafes, die Contemplation ist ein Geschäft des Wachens. Ist das, was der Schlafende gethan hat, für den Erwachten wohl etwas anders, als ein Fund? wohl Product? und kann ihm seine Illusion wohl durch etwas anders, als durch Schlüsse, benommen werden?

Wir haben diese Schlüsse gemacht, und jene Illusion ist wenigstens für uns nun keine mehr. Wir ließen den Faden des Raisonnements fallen bei der Frage: in welchem Sinne wohl die Kategorieen Begriffe seyn möchten, da sie es nicht in dem gewöhnlichen seyn konnten. Hier nehmen wir denn also den Faden wieder auf.

Kategorieen können, wie es das Ansehn hat, in gar keinem Sinne Begriffe seyn. Begriffe sind in jedem möglichen Sinne des Worts Producte; die Kategorieen im Gegentheil sollen gar nicht Producte, sondern nur die Bedingungen von Producten seyn; sie sollen nur Arten und Weisen eines gewissen Handelns, nur Modis

ficationen einer gewissen Thätigkeit seyn; sie sollen (um den Gedanken kurz und fest an einen bestimmten Ausdruck zu binden) überhaupt nicht Producte, sondern Functionen seyn.

Es stehet kein Widerspruch zu besorgen, wenn wir dem Leser zumuthen, die Kraft, von deren Functionen die Rede ist, hinführo als Verstand, sich vorführen zu lassen. Eine Kraft, deren Functionen die Kategorieen sind, ist — so weit wir bis jetzt die Kategorieen kennen — nichts anders, als eine Kraft, Gegenstände zu produciren. Durch den Verstand soll die Intelligenz Etwas sich entgegenstellen, und ohne den Verstand soll überhaupt kein Gegenstand angetroffen werden. Der Verstand soll der Schöpfer seyn alles dessen, was steht, und mit ihm soll alles in das Nichts zurücksinken. Man sieht ohne unser Erinnern, daß wir unsere Zumuthung selbst vor dem, sonst ziemlich eigensinnigen Tribunal des SprachGebrauchs, auf Verlangen, rechtfertigen könnten.

Die Kategorieen sollen also nicht die Producte, sondern die Functionen des Verstandes seyn. Die Producte des Verstandes sind die Gegenstände selbst, und die Methode, nach welcher sie der Verstand zu produciren angewiesen ist, ist ihm in den Kategorieen vorgeschrieben. Diese sind denn also nicht Verstandes-Begriffe, sondern sie sind der VerstandesGe-

brauch selbst, und Beck hatte sehr Recht, darauf zu dringen, daß sie dies wären, nur hätte der Hallische Philosoph in seinem Eifer nicht vergessen sollen, uns die Gründe mitzutheilen, warum sie denn nicht auch etwas anderes seyn könnten.

Die Gegenstände sind demnach nichts, als Entwürfe des Verstandes nach den Kategorieen, und dies geht vor allem Bewusstseyn, und ohne alles Bewusstseyn vor. Es ist eine blinde Handlung, die nichts siehet, sondern nur etwa für eine nachfolgende etwas zu sehen hinstellt. Die letztere wäre dann eine contemplative, die erstere eine productive Thätigkeit des Verstandes, und es gäbe insofern einen gedoppelten Verstandesgebrauch, einen productiven, der an die Kategorieen, und einen contemplativen, der an etwas Anderes, welches wohl die logischen Regeln seyn dürften, gebunden wäre. Wollte man die productive Thätigkeit lieber transscendentale Einbildungskraft, und nur die contemplative Verstand nennen, so wäre weiter auch nichts dagegen einzuwenden: denn jeder Philosoph hat das Recht, seine Begriffe, auf seine eigene Gefahr, so zu nennen, wie es ihm beliebt.

Die Methode, nach welcher die Intelligenz Gegenstände entwirft, ist ihr durch die Natur vorgeschrieben, mithin etwas, noch ehe Gegenstände entworfen werden, Vorherbestimmtes. So etwas nennt man, Etwas a priori. Jene Methode ist in den Kategorieen enthal-

ten. Die Kategorieen sind also insofern Etwas a priori, und die Begriffe von den Kategorieen sind folglich ebenfalls Begriffe von Etwas a priori. Will man die Kategorieen selbst insofern Begriffe a priori nennen, wiefern die Begriffe von ihnen Begriffe von Etwas a priori sind, so ist, wenn man sich gehörig erklärt hat, auch nichts dagegen einzuwenden.

Alles, was wir von den Dingen a priori wissen, ist demnach nichts anders, als die Methode, nach welcher wir die Dinge ursprünglich entwerfen, und von welcher wir eben darum schon im Voraus wissen, daß sich die Dinge nach ihr unausbleiblich richten müssen.

Wir entwerfen die Dinge ursprünglich. Demnach erschaffen wir sie. Denn ein Produciren aus Nichts ist ein Erschaffen. Und eben aus Nichts werden die Dinge in unserer Theorie producirt. Wie sollten sie aus Etwas producirt seyn können? Dann wäre in einer Theorie, wo kein Etwas möglich ist, ohne Product zu seyn, dennoch ein Etwas möglich, was kein Product, sondern ein gegebener Stoff wäre, und unsere Theorie widerspräche sich selbst.

(Der Beschluß folgt.)

IV.

Ueber die Anwendung und den Misbrauch der NaturWissenschaft in der Physik.

Die kritische Philosophie hat ihren wohlthätigen Einfluß auf manche Wissenschaften und Lehren schon jetzt geäußert, die Moral, das NaturRecht, die Geschmackslehre haben eine ganz andere und verbesserte Gestalt durch sie gewonnen, man hat jeden Wink ihres unsterblichen Urhebers für die Logik, Psychologie, selbst für die Geschichte zu benutzen gesucht. Es war zu erwarten, daß eine Anwendung dieser Philosophie auf die Physik zuletzt würde gemacht werden, ungeachtet Kant in seinen metaphysischen Anfangsgründen der NaturWissenschaft den Weg selbst dazu gezeigt hatte; denn keine Erfahrungslehre litt in den vorigen Zeiten so sehr unter den

Fesseln der Philosophie, als diese, und es war der größte Triumph für die Physiker, sich dieser Herrschaft zu entziehen. Sie haben sich dafür in den neuern Zeiten an der Philosophie gerächt, sie haben sie nicht allein vernachlässigt, sondern auch verachtet, und kaum ist die Mathematik einer gleichen Verachtung entgangen, da man sie als Schwester der Philosophie ansah. In dieser Rücksicht ist, meiner Meinung nach, eine wiederholte Erinnerung, daß die NaturWissenschaft in der Physik sehr nützlich anzuwenden sey, nicht ganz überflüssig.

Auf der andern Seite ist zu befürchten, daß diese Anwendung, wie andere gute und nützliche Sachen, manche Missbräuche veranlassen werde. Für viele, ja für sehr gute Köpfe ist es angenehmer, Hypothesen zu ersinnen, als die Erfahrung um Rath zu fragen, wo eine Lebenszeit verfließen kann, ehe die Antwort gegeben wird. Die verschiedenen Grade der zurückstoßenden Kraft bieten in der NaturWissenschaft ein Mannichfaltiges dar, woraus, wie vormals, aus den mannichfaltigen Gestalten der Atome, ein WeltGebäude auf Cartesianische Weise sich errichten läßt. Kant erklärt zwar selbst den Gebrauch seiner Dynamik nur für negativ, aber wenn Männer, deren Hauptgeschäft Philosophie war, von dem bloß negativen der kritischen Philosophie so leicht zum positiven abirren konnten, wie viel mehr muß man dieses von den Physikern erwarten.

Ein anderer, mehr lächerlicher als schädlicher Missbrauch der kritischen Philosophie bei vielen unserer Na-

turforscher, Physiker, Chemisten, verdient doch eine kurze Rüge. Sie bedienen sich der Ausdrücke, welche der kritischen Philosophie eigen sind, bloß um mit tiefsinnig klingenden Wörtern zu glänzen, da, wo sie ganz unschicklich sind. In einer andern Schrift, habe ich, freilich mit Gefahr, meinen Lohn von dem unphilosophischen Beurtheiler zu empfangen, einen Chemisten angezeigt, welcher von der VitriolSäure in der reinen Anschauung redet, und ich wiederhohle dieses Beispiel desto lieber, da ich an diesem Orte ein Lächeln darüber ungestraft erregen darf.

Jeder Physiker wird eingestehen, daß wir in der Erklärung der Erscheinungen zuletzt auf Bewegung zurückkommen, und daß eine BewegungsLehre für die Physiker von äußerster Wichtigkeit seyn müsse. Die NaturWissenschaft enthält eine solche reine, nicht empirische BewegungsLehre. Allein es muß hier gezeigt werden, daß es eine solche reine BewegungsLehre geben könne, ungeachtet die Vorstellung von der Bewegung empirisch zu seyn scheint; es muß ferner dargethan werden, daß wir in den Erklärungen der NaturErscheinungen zuletzt auf Bewegung, und deren Ursache, bewegende Kraft, zurückkommen müssen. Die gemeine Erklärung der Bewegung, sie sey Veränderung des Ortes, giebt ein gutes Kennzeichen, woran die Bewegung in der Erfahrung zu kennen ist, und kann daher immer beibehalten werden. Eben dieses giebt die Kantische Definition, Bewegung sey die Veränderung der äußern Verhält-

nisse eines Dinges zu einem gegebenen Raume. Obgleich die leztere auch für Körper, die erstere nur für Punkte passt, so zweifele ich doch, daß sie in der Physik viel Eingang finden dürfte. Der Ausdruck, äußere Verhältnisse, erfodert eine nicht leicht zu gebende Erläuterung, das Wort, Verhältniß, hat schon eine ganz andere, bestimmtere Bedeutung in der Physik, und wenn wir in der Mechanik die Bewegung ganzer Körper untersuchen, so betrachten wir doch nur die Bewegung gegebener Punkte.

Der Raum wird, wie bekannt, mit der Anschauung als ein einzelnes Ding gegeben, dessen Theile bis ins Unendliche sich unterscheiden lassen, der sich aber selbst nicht aus Theilen zusammensetzen lässt. Er kann überhaupt nur begränzt werden. Die Begränzung des Raumes geschieht zuletzt durch Linien, und deren Gränzen durch Punkte, aber wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken gezogen zu haben, und eben dieses Ziehen einer Linie ist Bewegung. Alle Größe im Raume wird durch eine solche Begränzung erzeugt, und wir dürfen daher den Begriff von der Bewegung als einen Begriff von der ursprünglichen GrößenErzeugung im Raume betrachten. Er ist zuletzt in der Verbindungs-Weise des menschlichen Verstandes gegründet. Es giebt folglich eine reine, gar nicht empirische Bewegungslehre, die zum Theil in der Fluxionen- oder Differential-Rechnung schon ausgearbeitet ist.

Man hat oft gesagt, man sehe die Bewegung nicht, und das ist ganz richtig, auch darf man hinzusetzen, Bewegung werde überhaupt nicht empfunden, wir nehmen nur die verschiedenen Oerter wahr, worin ein Gegenstand auf uns nach einander wirkt. Es ist gar nicht möglich, Bewegung selbst wahrzunehmen, weil sich der bewegte Körper dabei nach und nach in unendlich vielen Oertern einer Linie befindet, wir schließen nur auf die Bewegung aus der Erscheinung, wir erzeugen im Gedanken die Größe des Raumes, zwischen den Oertern, worin wir den Körper nach und nach wahrgenommen haben. Es bleibt also, wenn die Gegenstände auch empirisch sind, doch immer ein reiner Theil bei ihrer Betrachtung übrig, welcher ihre Bewegung betrifft, und welcher nichts empirisches, nichts in der Empfindung gegebenes voraussetzt, sondern sich allein auf die ursprüngliche GrößenErzeugung im Raume gründet.

Allein, was ein Gegenstand der äußern Sinne, und folglich der Erfahrung werden soll, muß den Raum begränzen. Eine unendlich große, oder unendlich kleine Materie sind beide Undinge, obgleich schon die letzte als Punkt den Raum begränzt. Die erste Frage in der Physik, wie dieser oder jener Gegenstand möglich sey, heißt, wie er gerade so den Raum begränze, und bedeutet ferner nur, wie seine Theile sich durch Bewegung in die gegebene Ordnung gestellt haben. Die extensive Größe eines Gegenstandes hängt von Bewegung ab,

und ist durch Bewegung allein erklärbar. Aber auch die intensive Größe kann nicht anders als durch eine extensive dargestellt werden, sie erfodert dazu eine Größen-Erzeugung im Raume, folglich Bewegung. Die Wirkung eines Gegenstandes auf den andern außer ihm, ist nur durch den Raum möglich, sie erstreckt sich von einem Körper zum andern durch den Raum, sie läßt sich nur durch Bewegung und deren Ursache begreifen. Folglich kommen wir in allen Fällen auf Bewegung und deren Ursache, bewegende Kraft, zurück, über die wir nicht hinausgehen können, wenn wir nicht der Materie innere Bewegungsgründe, etwa Leben, geben wollen, die aber in der Erfahrung auf keine Weise vorkommen können.

Der Raum ist nicht aus Theilen zusammengesetzt, sondern vor seinen Theilen, welche nur durch Begränzung in ihm möglich sind, gegeben, eine Eigenschaft, die nur daraus begreiflich wird, daß man ihn die Form der äußern Anschauung nennt. In ihm ist kein Theil beweglich, dieses läßt sich nur von der Materie behaupten, welche durch etwas der Empfindung entsprechendes in verschiedenen Oertern des Raumes sich als wirklich zeigen kann. Wir dürfen also mit Recht die Materie das Bewegliche im Raume nennen.

Die ersten Gründe einer NaturWissenschaft, welche ich hier, wie man sieht, auf eine eigene Art entwickelt habe, will ich zur weitern Prüfung überlassen. Jetzt

einige Bemerkungen über den Einfluß der Kantischen NaturWissenschaft auf die Physik.

Kant stellt den Satz von der Zusammensetzung der Bewegung an die Spitze der NaturWissenschaft; er beweist ihn dadurch, daß er dem Punkte, welcher zu bewegen ist, die eine Bewegung im absoluten Raume, die andere hingegen dem relativen Raume aber in entgegengesetzter Richtung beilegt. Man hat sich eines ähnlichen HülfsMittels in der Mechanik schon oft bedient. Euler gebraucht es bei den Untersuchungen des Drehens der festen Körper um eine Axe, man wendet es bei der scheinbaren Bewegung an, es läßt sich gebrauchen, um die Abirrung des Lichts deutlich zu machen, aber bei diesem Satze dachte niemand daran. Man hat den Beweis auf sehr verschiedene Weise versucht, und einer unserer gründlichsten Mathematiker, Kästner, leitet ihn aus den Eigenschaften des Winkelhebels her, nimmt also den empirischen Begriff der Festigkeit zu Hülfe. Eben derselbe führt den Satz, daß zwei entgegengesetzte aber gleiche Bewegungen einander aufheben, nirgends als Axiom auf, (wie doch Wolf thut) ungeachtet er sich desselben bedient, die Größe der zusammengesetzten Kraft zu finden. Es war ein Fehler, den man bisher begieng, etwas als Axiom anzunehmen, was sich demonstriren ließ, und ein noch fehlerhafterer Cirkel, wenn man dieses aus dem Satze der Zusammensetzung der Bewegung herleitete, der sich ohne jenes Axiom nicht beweisen ließ.

Kant nennt in seiner NaturWissenschaft die Geschwindigkeit eine intensive Größe, und giebt dadurch einen Wink, welcher für die Mechanik nicht ohne Nutzen ist. Es war bisher schon ein kleiner Uebelstand, daß man in der gleichförmigen Bewegung die Geschwindigkeit als eine solche betrachtet, womit der Körper in einer gegebenen Zeit einen gegebenen Raum durchläuft, in der veränderten Bewegung als eine solche ansieht, welche der Körper von der Bewegung durch einen gegebenen Raum erhalten hat. Aber Raum sowohl als Zeit dienen hier offenbar nur, um die intensive Größe darzustellen, welches nicht anders als durch eine extensive Größe möglich ist, die Größe der Geschwindigkeit wird durch den Raum gemessen, welchen ein Körper mit fortgesetzter Bewegung in einer gegebenen Zeit gleichförmig beschreiben würde. Dieser gedachte Raum kommt nun in der gleichförmigen Bewegung mit dem wirklichen überein, in der veränderten hingegen ist dieses für die kleinste Zeit auch nicht der Fall. Man kann folglich auch einem ruhenden Punkte Geschwindigkeit zuschreiben, denn bei der Betrachtung der Geschwindigkeit eines Körpers denkt man sich den leztern nur in einem Punkte, nur in einem Zustande, wo er sich, äußere Hindernisse abgerechnet, bewegen kann. Diese Größen der Geschwindigkeit, welche der Körper in der Ruhe hat, lassen sich wie alle intensiven Großen, gegen die extensiven Größen, als unendlich klein als Differentiale ansehn; auf welche Art man sie auch gewöhnlich in Rechnung bringt; aber

sie sind darum nicht = o, da sie gegen einander verschiedene endliche Verhältnisse haben, und gegen höhere Differentiale = o werden können. Die meisten Fälle, wo wir Körper in Ruhe antreffen, sind wirklich solche, wo zwei entgegengesetzte und gleiche Bewegungen sich einander aufheben, und jedem der bewegten Körper Geschwindigkeit beizulegen ist, aber wir können weiter gehen, und behaupten, daß eine absolute Ruhe als Mangel der Bewegung, nicht in der Erfahrung vorkommen könne. Denn woran wollten wir wohl erkennen, daß die Geschwindigkeit eines Körpers durchaus = o sey?

Aber wird man fragen, ist die Geschwindigkeit einer wirklichen (actuellen nicht virtuellen) Bewegung auch als ein Differential als unendlich klein anzusehen. Allerdings. Denn die Größe der Wirkung ist der Masse gleich in die Geschwindigkeit, oft auch in das Quadrat derselben, multiplicirt. Die Masse ist aber die Menge der zugleich bewegten Materie, diese ist unendlich groß, weil die Materie unendlich theilbar ist, folglich würde die Wirkung eines Körpers unendlich groß seyn, wenn seine Geschwindigkeit nicht jederzeit unendlich klein wäre.

Nun fallen manche Schwierigkeiten in der Physik und der Mechanik weg. Wie Druck Bewegung erzeuge, und umgekehrt, wie Stärke des Druckes mit der Geschwindigkeit, welche er erregen kann, in geradem Verhältnisse stehe, u. dgl. mehr, läßt sich nun leicht über-

sehen, sobald das unendlich Kleine der Geschwindigkeit nicht mehr erschreckt. Bei der Theorie des Hebels kommen ebenfalls unendlich kleine Geschwindigkeiten der Kräfte vor, welche sich an ihm im Gleichgewichte befinden, oder vielmehr Geschwindigkeiten, welche sich durch KreisBogen construiren lassen; sie werden ebenfalls bei dem Beweise der Sätze vom Moment der Trägheit gebraucht. Um ihnen zu entgehen, hat man beim Hebel manche gewiß sehr sinnreiche Kunstgriffe angewandt, und alles auf folgendes Axiom gegründet. Zwei gleich große Kräfte, die auf eine feste Linie in einer gleichen Entfernung vom RuhePunkte senkrecht und entgegengesetzt wirken, sind mit einander im Gleichgewichte, denn woraus folgte, daß die eine Bewegung erregte, daraus müsste ebenfalls folgen, daß die andere eine solche veranlasste, weil auf beiden Seiten alles gleich ist. Es scheint mir aber, als ob diese Anwendung des zureichenden Grundes in einem Falle, wo ein so verwickelter empirischer Begriff als der Festigkeit vorkommen, wo man die Umstände eben deswegen, unter welchen alles auf beiden Seiten gleich ist, nicht übersehen kann, wenigstens sehr zweifelhaft. Man verlängere die eine Seite des Hebels, ohne die Stelle der Kraft zu ändern, so ist offenbar, die Schwere und GegenWirkung der festen Linie wie gewöhnlich beiseite gesetzt, noch ein GleichGewicht, aber ist nun auf beiden Seiten alles gleich?

Die Nothwendigkeit eine zurückstoßende und anziehende Kraft anzunehmen, welche Kant dargethan hat,

ist von großen Folgen für die Physik. Sie befreiet uns zuerst von der Annahme der Undurchdringlichkeit, einer Eigenschaft der Materie, die man mit allem Rechte eine verborgene Eigenschaft nennen kann. Der vortrefliche Naturforscher, (Hr. Hofrath Mayer in Erlangen) welcher glaubte, man dürfe sich dabei beruhigen, daß man die Undurchdringlichkeit der Materie zum Grunde lege, hat wohl nicht bedacht, daß diese Undurchdringlichkeit die Annahme leerer Räume und Atome unvermeidlich macht, daß sie mit der unendlichen Theilbarkeit der Materie kaum zu vereinigen ist, daß sie uns folglich in Schwierigkeiten führt, worin ein so unschuldiger Ausdruck, wie sie beim ersten Blicke zu seyn scheint, nicht führen dürfte. Das wäre, wie Kant selbst erinnert, ein, obgleich nur negativer Nutzen. Einen andern negativen Nutzen der Kantischen Dynamik finde ich beim jetzigen Zustande der Physik in dem Beweise für die nothwendige Annahme einer anziehenden Kraft. Le Sage hat ein System erdacht, um die Schwere, den Zusammenhang, die Elasticität und ähnliche Eigenschaften aus der Bewegung und dem Stoße kleiner harter Theilchen zu erklären, ein System, welches vorzüglich erbauet ist, um alle anziehende Kraft aus der Physik zu verbannen. Die Deutschen, denen es, nach dem Ausspruche eines geistreichen Schriftstellers, zur Ehre gereichen soll, daß sie dem gegründeten antiphlogistischen System sich lange widersetzten, zeigten sich schon sehr bereitwillig, dieses wenig gegründete System auf das

Wort und die Empfehlung des Herrn de Luc anzunehmen. Der letztere hat sich jener Hypothese schon sehr oft in seinen Erklärungen bedient, und es ist wirklich Schade, daß wir dieser scharfsinnigen Untersuchungen nicht mehr nöthig haben, da wir die anziehende Kraft nun nicht mehr als ein physisches Ungeheuer zu fürchten brauchen.

Viele Physiker, wenn sie von einer zurückstoßenden Kraft hören, denken nur an die zurückstoßenden Kräfte zwischen verschiedenen Materien, von denen hier gar nicht die Rede ist. Diesen muß man es oft sagen, daß nicht alles auf Experimenten beruhet, und dadurch zu beweisen ist.

Ein positiver Nutzen der Kantischen Dynamik ist zuerst die Anwendung derselben auf die Mechanik. Ohne ursprüngliche Kräfte läßt sich die Mittheilung der Bewegung nicht erklären, und dieses Phänomen, worauf unzählig viele andere beruhen, ist selbst in das größte Dunkel gehüllt. Allein mit Hülfe der ursprünglichen Kräfte der Materie haben wir eine Mechanik erhalten, die, was desto schätzbarer ist, auf dieselben Resultate führt, welche die gewöhnliche Mechanik lehrt; und gewiß, eine Abweichung von dieser, deren Sätze durch den Zusammenhang der Erscheinungen vortrefflich bestätigt werden, hätte Verdacht erregen müssen. Ich darf also von diesem Einflusse der NaturWissenschaft auf die Phy-

sik nicht weiter reden, er erhellt schon aus dem Einflusse der gewöhnlichen Mechanik auf dieselbe. Es war zu erwarten, daß einige Verwirrungen, von der Trägheit und TrägheitKraft hier würden gehoben werden.

Die Annahme einer ursprünglich zurückstoßenden Kraft hat die Annahme der ursprünglichen Elasticität zur Folge, und hieraus läßt sich weiter herleiten, jeder Theil der Materie strebe nach allen Richtungen sich mit der Kraft zu bewegen, womit er nach irgend einer gedrückt wird. Euler lehrte diesen Satz von den flüssigen Körpern, Kant zeigt, daß er von aller Materie gelte, indem er den Grund davon angiebt, und daß in den festen Körpern ein uns unbekanntes Hinderniß die Theile in ihren Bewegungen störe. Er bestreitet dabei den gewöhnlich angegebenen Charakter der flüssigen Körper, der von ihrem geringen Zusammenhange hergenommen ist, und findet ihn in der leichten Verschiebbarkeit der Theilchen. Aeltere Physiker, z. B. Musschenbroek, haben dieses wohl erkannt, aber wenn sie tiefer gehen wollten, so nahmen sie zur Erklärung der Flüssigkeit kleine sehr glatte feste Kugeln an, und dann war es ihnen unmöglich eine befriedigende Erklärung zu geben. Anstatt, daß die Physiker sonst die Ursache der Flüssigkeit zu ergründen suchten, und die Festigkeit zur ursprünglichen Eigenschaft der Materie machten, ist ein umgekehrtes Problem den Physikern aufgeworfen worden, die Festigkeit und deren Ursache zu ergründen.

Ich will einen Versuch dazu machen, dem man wenigstens das Verdienst der einfachsten Erklärungsart nicht wird abstreiten können. In einer durchaus gleichförmigen Masse ist keine Festigkeit möglich, jedes Theilchen wird von den übrigen nach entgegengesetzten Richtungen gezogen, die Wirkungen der ziehenden Kräfte heben sich auf, und das Theilchen widersteht einer bewegenden Kraft nur durch GegenWirkung (Trägheit nach der gemeinen Physik) nicht durch Zusammenhang, das heißt, die Masse ist flüssig. Aber die Oberfläche einer flüssigen Masse ist immer etwas fest oder starr. Denn die Theilchen an derselben werden nach einer Seite nur gezogen, nach der andern gar nicht oder in einem sehr geringen Grade, sie sind folglich nicht verschiebbar. Es ist wahr diese Starrheit muß bei jeder Bewegung, welche mitten in der flüssigen Materie geschieht, überwältigt werden, weil dabei eine Säule der Materie gehoben wird; aber man bedenke, daß bei einer solchen Bewegung die flüssige Materie in dem Raum, den der bewegte Körper einnahm, nachdringt, und die Gewalt desselben vermehrt. Erfahrungen bestätigen diese Starrheit der Oberfläche; Nadeln, dünne Metallblätter, ungeachtet sie specifischschwerer sind, als Wasser, schwimmen dennoch ohne merkliche LuftBlasen auf der Oberfläche desselben, so lange sie unbenetzt sind. Wie nun, wenn die festen Körper beinahe aus lauter Oberflächen beständen, das heißt aus dünnen Blättchen, die sich in einiger, obgleich geringen Entfernung von einander befänden, oder

auch aus dünnen von einander entfernten Fasern? Das blättrige Gewebe der Krystallen, das faſrige Gewebe der vegetabiliſchen und animaliſchen Körper, ſcheint dieſe Theorie ſehr zu begünſtigen.

Die flüſſigen, auch die tropfbaren Körper ſind alſo elaſtiſch. Ein neuer Schriftſteller, der einzige, welcher hier Kant folgt, Herr Weber, beweist dieſes, in ſeinem Lehrbuche der NaturWiſſenſchaft, ſo: Wenn man auf Waſſer bläſet, ſo entſteht eine Grube, und wenn man aufhört zu blaſen, ſo verſchwindet die Grube. Das iſt nun freilich eine kleine Unwiſſenheit in der gemeinen Phyſik, und die Phyſiker hätten wohl Urſache ſich eine ſolche NaturWiſſenſchaft zu verbitten. Von dergleichen iſt hier keine Rede. Man muß relative Elaſticität, Fähigkeit in der Erfahrung durch gegebene Gewichte zuſammengedrückt zu werden, von der Zuſammendrückbarkeit in philoſophiſcher Bedeutung unterſcheiden, wo wir die drückenden Kräfte bis ins unendliche vermehrt denken, man muß abſolute Elaſticität, oder den Widerſtand, welchen die Materie der zuſammendrückenden Kraft entgegenſetzt nicht mit der urſprünglichen verwechſeln. Doch davon unten mehr. Daß die tropfbaren Körper ſich nicht elaſtiſch ausdehnen, mag daher rühren, weil die ziehenden Kräfte ihrer Theilchen mit den zurückſtoßenden derſelben im Gleichgewichte ſind; daß ſie ſich nicht oder ſchwer zuſammenpreſſen laſſen, kann in der Größe ihrer abſoluten Elaſticität gegründet ſeyn. Aber wird man ſagen, dann iſt der Ausdruck, Elaſticität, von

einer ganz andern Bedeutung, als welche man gewöhnlich nimmt. Allerdings muß man relative Elasticität, oder Fähigkeit zusammengedrückt zu werden, und sich dann wieder auszudehnen, von der absoluten Elasticität, oder dem Vermögen, einer zusammendrückenden Gewalt zu widerstehen, unterscheiden, aber auf die letztere Bedeutung nahm man schon Rücksicht, wenn man von der specifischen Elasticität einer LuftArt sprach. Uebrigens liegt auch der Unterschied bloß in dem mehr oder weniger.

Dürfen wir uns aber der zurückstoßenden Kraft so wie der anziehenden zur Erklärung der NaturErscheinungen bedienen? Nur unter den größten Einschränkungen. Denn woran wollten wir wohl erkennen, ob etwas eine unmittelbare Folge dieser Kräfte sey? Und wenn auch alle Erscheinungen zuletzt von ihnen herrühren, wer vermag die Glieder der Kette zu bestimmen, welche die Erscheinung in der Erfahrung mit jenen Kräften verknüpft? Ist es aber nicht ein gewaltsames Hinderniß aller Naturforschung, ein willkürliches Beschränken unserer Kenntnisse, wenn man etwas jenen Kräften zuschreibt? Alle diese Fragen müssen in ihrem ganzen Umfange bejahet, und daraus die Regeln gezogen werden, die in der Erklärung der Natur-Erscheinungen zu befolgen sind. Die Erscheinungen der Schwere scheinen alle Erfoderniße zu haben, welche man verlangen könnte, um sie als unmittelbare Folgen der allgemeinen Anziehung zu betrachten, man darf diese

Voraussetzung gelten lassen, um einen LeitFaden in den Untersuchungen zu haben, auch selbst zum Unterrichte in dieser Materie, so wie zur Entfernung aller Hypothesen, zu deren Erdichtung nur Widerwillen gegen AnziehungsKraft die Veranlassung gab, aber nicht um diejenigen im Forschen zu hindern, welche hoffen, eine andere mechanische in der Erfahrung kenntliche Ursache entdecken zu können. Die Flüssigkeit ist eine ursprüngliche Eigenschaft der Materie, wir mögen die Eigenschaften, welche Wasser, Weingeist u. s. w. zeigen, daraus herleiten, aber es sey dadurch denen nicht vorgegriffen, welche dieses alles aus kleinen Bläschen, als Theilen dieser Körper, herleiten zu können glauben. Eben dieses gilt auch von der Elasticität. Niemand kann z. B. behaupten, und Kant will dieses selbst nicht, die Elasticität der Luft rühre von jener ursprünglichen Elasticität her, es ist möglich, daß die ursprüngliche Elasticität des Wärmestoffs, daß ein Entweichen oder Eindringen dieses WärmeStoffs, daß ein Verschieben der Theile, eine innere Bewegung und unzählige andere Ursachen daran Schuld sind. Herrn Hofrath Mayers Einwendungen gegen Kants Annahme zurückstoßender Kraft hier fallen gänzlich weg. Ueber das Urtheil dieses verdienten Physikers und Mathematikers, so wie über Undurchdringlichkeit überhaupt, habe ich im zweiten Stücke meiner Beiträge zur Physik und Chemie gehandelt.

Dieses sind die Grundsätze, welche man bei der Erklärung der NaturErscheinungen beobachten muß, das

mit man nicht die Zeiten des Des Cartes zurückführe, wo man der Natur Gesetze vorschrieb, statt sie von ihr zu lernen. Mir scheint es nun für den systematischen Gang ungemein nützlich, wenn man alle Erscheinungen fürs erste auf Anziehungen und Zurückstoßungen bringt, nicht als ob diese wirklich unmittelbare Folgen jener ursprünglichen Kräfte wären, sondern um alles auf Bewegungslehre zurückzubringen. Es versteht sich, daß dieses fürs erste nur in der Physik und Chemie möglich ist. Diese Anziehungen und Zurückstoßungen könnte man, zum Unterschiede von den allgemeinen Kräften, besondere nennen, oder WahlAnziehungen und WahlZurückstoßungen. Man soll diese nicht als Wirkungen von Kräften ansehen, über die wir nicht hinauskommen, man soll vielmehr durch jenen Kunstgriff ein mehr mathematisches Studium derselben vorbereiten und dadurch das Mittel erleichtern, für sie allgemeinere Ursachen aufzufinden. In der Chemie hat man schon mit dem äußersten Nutzen alles auf WahlAnziehung gebracht, aber man kommt mit der Anziehung nicht aus, man muß, wie ich in dem ersten Stücke jener Beiträge gezeigt habe, auch WahlZurückstoßungen oder mit einem nicht so abschreckenden Worte, WahlZertheilungen zu Hülfe nehmen. Es ist besser, wir untersuchen die Natur nach kleinen Abtheilungen, und lassen einen Büffon über die kleinlichen Gesetze der Anziehung spotten, als daß wir behaupten, alles sey Folge der allgemeinen Anziehung durch die Gestalt der Theilchen modificirt. Denn, es

ist dieses entweder nichts gesagt, oder man erbauet aus diesen kleinen Theilchen ein System, welches nur ein glänzender ZauberPallast ist, der auf den Wink seines Gebieters plözlich verschwinden, und plözlich in einer neuen Gestalt wieder erscheinen kann.

In dem ersten Stücke meiner Beiträge zur Physik und Chemie habe ich einen kurzen Auszug aus Kants NaturWissenschaft geliefert, und manche der hier vorgetragenen Gedanken, einige mehr einige weniger, ausgeführt, wie es der Ort erfoderte. Ich war begierig, das Urtheil eines philosophischen Recensenten in einer Zeitung, woran solche in Menge und noch dazu vortrefflich arbeiten, zu lesen. Mein Recensent, nachdem er einen Auszug von manchem in meiner Schrift gegeben, erinnert zulezt, man wisse nicht, ob — mein Alkali trocken gewesen sey, oder nicht.

V.

Verzeichniß

der in den Jahrgängen 1795 und 1796 enthaltenen

Recensionen

mit den Namen der Recensenten.

---

1) I Band, 1 Heft, S. 73 ff.

a) Versuch über das Vergnügen, von Lazarus Bendavid. — Von D. Erhard.

2) I Band, 2 Heft, S. 185 ff.

a) Uebersicht der neuern philosophisch-pädagogischen Litteratur. — Von D. Heusinger.

3) I Band, 3 Heft, S. 276 ff.

a) Geschichte und Geist des Skepticismus, von Ständlin. — Von Prof. Tennemann.

4) I Band, 4 Heft, S. 373 ff.

a) Ueber das Recht des Volks zu einer Revolution, von Erhard. — Von Prof. Groß.

b) Ueber Religion als Wissenschaft ꝛc. — Von Prof. Maaß.

5) II Band, 1 Heft, S. 47 ff.

a) Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicum über die französische Revolution. — Von D. Erhard.

6) II Band, 2 Heft, S. 163 ff.

a) Fortsetzung der Uebersicht der neuern philosophisch-pädagogischen Litteratur. — Von D. Heusinger.

7) II Band, 3 Heft, S. 237 ff.

a) Die HauptMomente der Reinholdischen ElementarPhilosophie in Beziehung auf die Einwendung des Aenesidemus untersucht von Bisbeck. — Von Prof. Niethammer.

8) II Band, 4 Heft, S. 323 ff.

a) Uebersicht des Vorzüglichsten, was für die Geschichte der Philosophie seit 1780 geleistet worden. — Von Prof. Tennemann.

9) III Band, 1 Heft, S. 63 ff.

a) Fortsetzung der Uebersicht des Vorzüglichsten, was für die Geschichte der Philosophie seit 1780 geleistet worden. — Von Prof. Tennemann.

10) III Band, 2 Heft, S. 161 ff.

a) Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain; ouvrage posthume de Condorcet. — Von Friedrich Schlegel.

11) III Band, 3 Heft, S. 253 ff.

a) Joh. Reeb, Ueber den in verschiedenen Epochen der Wissenschaften allgemein herrschenden Geist und seinen Einfluß auf dieselben. — Von Prof. Tennemann.

b) Felix Blau, Ueber die moralische Bildung des Menschen. — Von Prof. C. C. E. Schmid.

12) III Band, 4 Heft, S. 351 ff.

a) Uebersicht des Vorzüglichsten was seit 1781 für die Logik geleistet worden. — Von Prof. Hoffbauer.

13) IV Band, 1 Heft, S. 81 ff.

a) Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Kant — von Prof. Fichte.

14) IV Band, 2 Heft, S. 267 ff.

a) Bardili, Ueber die Gesetze der IdeenAssociation ꝛc. — Von Prof. Tennemann.

b) Psychologisches Magazin, Erstes Stück. — Von Prof. Tennemann.

15) IV Band, 4 Heft, S. 436 ff.

a) Heydenreichs Philosophisches Taschenbuch für denkende GottesVerehrer. — Von Prof. Niethammer.